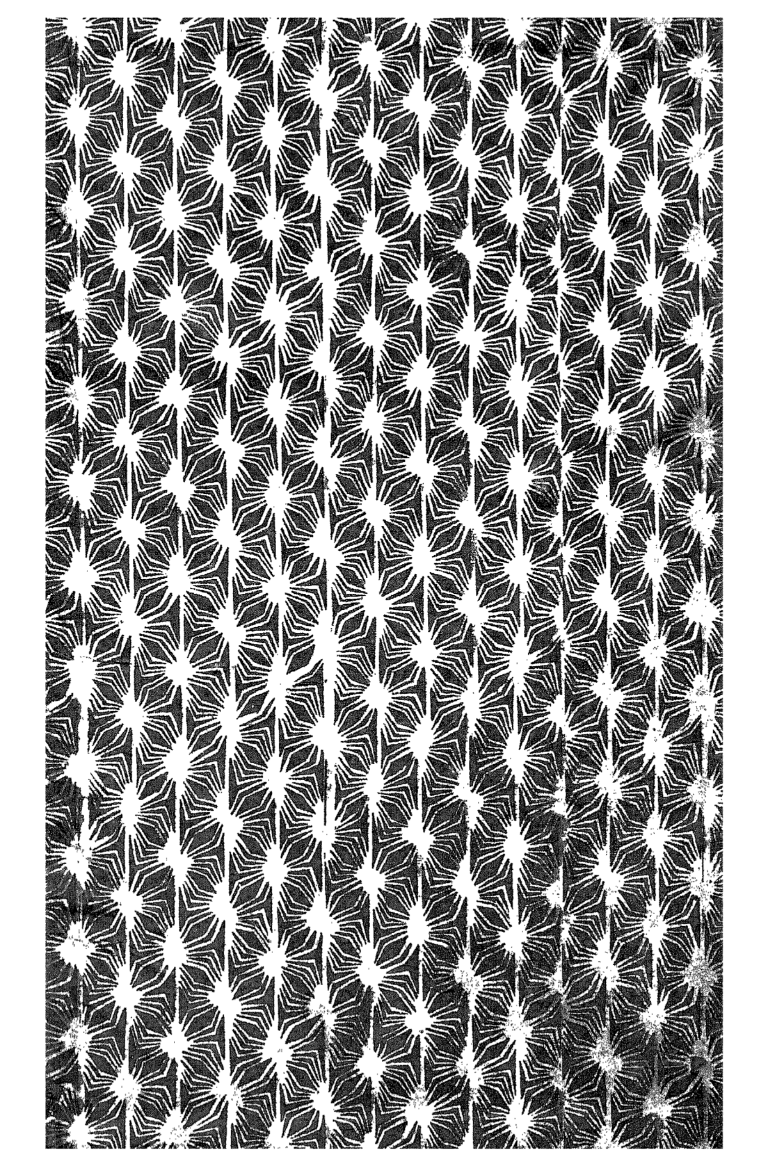
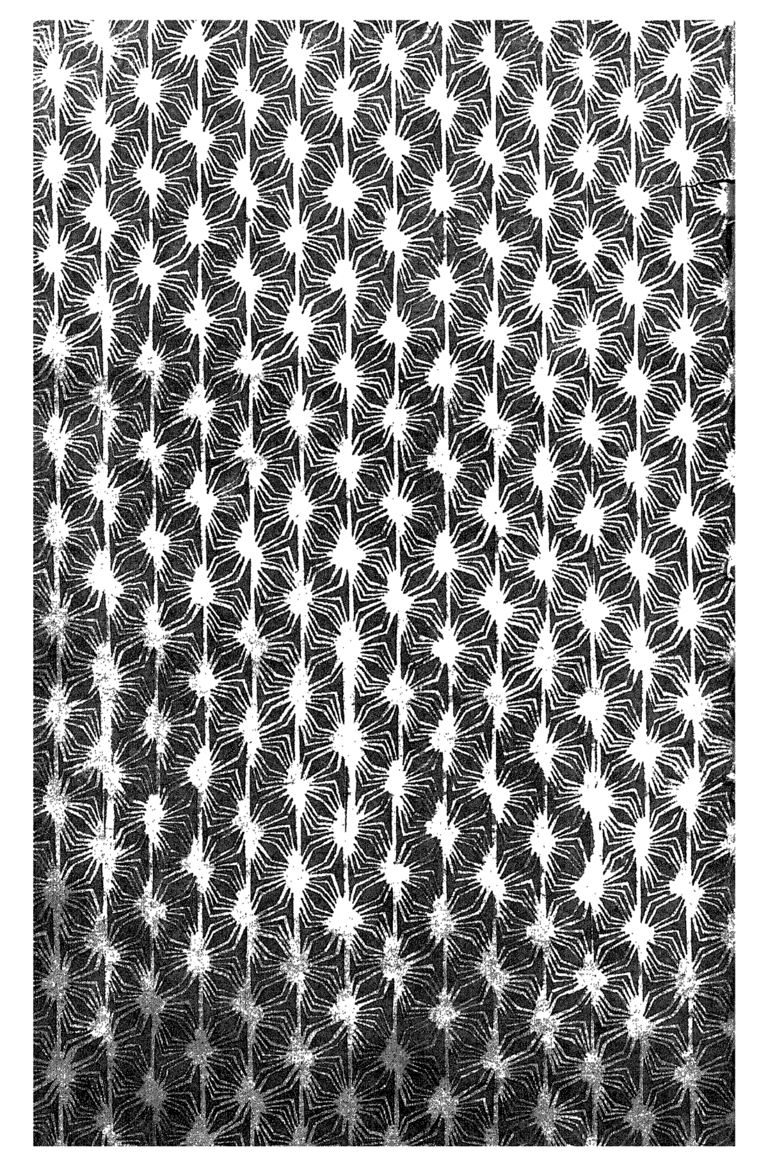


علم الاخلاق





كلية اللغة العربية

شعبة التخصص فى الاخلاق و التاريخ



وهى ملخص المحاضرات التى القاها

على طلبة السنة الثانية

الدكتور ابو العلا عفيفى

مدرس الفلسفة بالجامعة المصرية وكلية اللغة العربية

سنة ١٣٥٢ هـ ١٩٣٣ م

مطبعة العلوم بشارع الخليج بجنينة لاظ



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وآله وصحبه

المقصد والباعث

قصد فلان الشيء وله واليه طلبه بعينه والمقصد معناه اللغوى مكان القصد أى الهدف أو المرمى ويمكن أن نستخدمه فى الاخلاق بمعنى الأمر المقصود المراد تحققه من الفعل الخلقى

أما القصد فيشير الى الناحية النفسية أى مجرد اتجاه النفس نحو أمر من الأمور فهو بهذا المعنى يساوى الرغبة أو الغرض ، والذى يعنينا هنا هو المقصد لأنه متعلق الحكم الخلقى وعليه نعرف المقصد بأنه كل مالنا غرض أو رغبة فى تحققه أو كل ما تتجه الارادة إلى تحققه

وبهذا المعنى يدخل فى المقصد كل مايترتب عليه من النتائج المتوقعة الحصول سواء منها ما كان حتمى الوقوع أو محتمله ، فقد يحاول بعض الناس التخلص من مسئولية قانونية أو أخلاقية ترتبت على فعل لم يكن له رغبة فى وقوعه أو لم يكن على يقين من أنه سيقع إلا أنه قصد من الفعل شيئا آخر ، فعدم رغبته فى وقوعه لاينهض مبررا له على فعله كمن يحاول اغراق سفينة يقصد بذلك إغراق ربانها وهو يعلم أن فى إغراق السفينة إغراقا لمن فيها جميعاً إلا أنه إذا سئل عن إغراق الركاب قال انه أمر لم يكن له فيه رغبة : نعم ولكنه كان مقصدا له وحسبه ذلك .

وقولنا كل ما لنا غرض فى تحقيقه يخرج كل ما يتحقق من ظواهر الكون

من الافعال التى تجرى وفق قوانين لا دخل للمقاصد الانسانية فيها ، اذ مثل هذه الظواهر ليست موضوعا لعلم الاخلاق ولا للاحكام الخلقية : فسقوط حجر نحو مركز الارض اطاعة لقانون الجاذبية مثلا عمل لا نصفه بالخير أو الشر ، بالحسن أو القبح وان كنا قد نصفه بالنفع أو الضرر بحسب ماينتج عنه من نتائج مادية — ولكن اسقاط زيد من الناس لحجر يقصد بذلك قتل عمرو فعل هو متعلق للحكم الخلقى . نعم أن قانون الجاذبية يعمل عمله فى كلتا الحالتين لأن سقوط الحجر فيهما كان خاضعا لهذا القانون الا أن تدخل الغرض الانسانى فى الحالة الثانية أدخل الفعل فى حدود الحكم الخلقى وكان قبل خارجاً عنها . يتضح من هذا أن الافعال فى ذاتها لا توصف بالخير ولا بالشر . فالسكين تقطع والنار تحرق والمواد السامة تتلف الاجسام لان من طبيعتها ذلك وليس لنا أن نخضع الظواهر الطبيعية البحتة لقوانيننا الخلقية ولكننا سرعان ما ندخلها فى دائرة الحكم الخلقى اذا تدخلت الارادةالانسانية فحولت مجرى الحوادث الطبيعية أو استخدمتها فيما يتفق مع ميول الانسان الخاصة بقصد تحقيق غايات معينة له .

لسنا الآن بصدد الكلام عن الخير أو الشر فى العالم ، وهل العالم فى نفسه أميل الى أحدها دون الآخر ؟ وهل للحوادث الطبيعية التى ينال الانسان والحيوان منها ضرر والتى اعتاد الانسان ان يصفها بالشر غايات خاصة أو خير يرجى من ورائها ؟ وهل الكون فى جملته مخلوق غائى تجرى حوادثه وفق قوانين ثابتة وتتجه الى تحقيق غايات معينة ؟ أو الامر فوضى مطلقة واضطراب لا نظام فيه ولا غرض ولا غاية . فهذه كلها أمور خاض فيها الفلاسفة وتضاربت فيها أقوالهم ، فنهم المتشائمون ومنهم المتفائلون ، ومنهم القائلون بوجود نظام وتدبير محكم ووجود خالق ، ومنهم القائلون بالفوضى

المطلقة والارادةالعمياء . ولـكن الذى يعنيناهناهو الانسان فهو لاشك مخلوق له غايات فى أفعاله وله مقاصد يرمى الى تحققها منها ولـكن ليست أفعاله كلها غائية بل تلك الطائفة الخاصة من الأفعال التى تسمى بالافعال الارادية

المقصد هو العلة الغائية للفعل

قسم ارسطو العلل كما تعلمون أربعة أقسام العلة المادية ، والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية وقال ان العلة الغائية علة العلل أى أصل وجودها جميعها وهى أيضا أصل فى وجود الشىء المعلول — ولاشك أن أرسطو كان يفكر فى الأمور الماديةعندماقسم العلل هذا التقسيم ؛ ولـكننا بالرغم مما أصاب مفهوم العلية من التغيير فى الفلسفة الحديثةوالتحوير الـكبيرالذى أدخل على العلة كما كان يفهمها أرسطو فاننا يمكننا أن نستعين هنا الى حدما بنظريته فى شرح العلاقة بين المقصد والفعل كعلة ومعلول .

إذا فكرنا فى العلل التى كانت سبباً فى اخراج تمثال ما الى حيز الوجود وجدناها أربعا ، علة ماديةوهى العنصر الذى صنع منهالتمثال ، وعلة صوريةوهى الهيئة التى صنع عليها التمثال ،وعلة فاعلة وهى الصانع للتمثال ؛ وعلة غائية وهى أن التمثال يجب أن يشبه فلاناً من الناس يراد احياء ذكره ، وبالبحث فى هذه العلل نجد أن العلة الغائية هى السبب فى إيجاد العلل الأخرى والسبب فى وجود التمثال نفسه ، فالعلة الغائية هى التى أوحت الىذهن صانع التمثال بالصورة التى يجب أن يكون عليها التمثال لـكى يحقق الغرض المقصود منه وهى التى أوجدت صانع التمثال أى دعته الى القيام بصنعه وهى التى حددت اختيارمادة التمثال لأنه ليس كل مادة تصلح لـكل تمثال : فلننتقل الآن الى بحث هذه العلل فى الافعال الانسانية

يرى فلان من الناس آخر يوشـك على الغرق فينقذه فهنا فعل الانقاذ

وهيئة الانقاذ وفاعل للانقاذ ومقصد أو غاية من الانقاذ واذا قابلنا هذه بالعلل الارسطاطاليسيه وجدناها كلهاموجودة عدا العلة المادية ، أما أرسطو فيقول أن الباعث على الفعل هو الغايةالتى يروم الانسان تحقيقها ويتفق مع ارسطو فى هذا الرأى من الفلاسفة الحديثين الاستاذ « ديوى »(الفيلسوف الأمريكى) الذى يقول : أن نتائج الأفعال فى حالتها الادراكية (أى كما نتصورها) هى الغاية التى نسعى الى تحقيقها وهى التى تكون البواعث على الأفعال . ففى المثال المتقدم يقول أرسطو ومن يشاطره رأيه : أن الغاية من الفعل وهى تخليص الرجل من الموت هى الباعث على الفعل . وعلى هذا فالمقصد والباعث فى نظر أرسطو واتباعه شىء واحد . غير أننا يجب أن نفرق بين الغاية والتفكير فى الغاية كعامل من عوامل الباعث على الفعل اذالباعث على أى فعل يحتوى عادة عناصر كثيرة منها التفكير فى الغاية المراد تحققها ولو كان التفكير فى الغاية وحده الباعث على الافعال لتحقق كل فعل بمجرد التفكير فيه مع أن الواقع يخالف ذلك .

نعم أن التفكير فى الغاية من الفعل عنصر هام من عناصر الباعث عليه ولكن يوجد الى جانبه عوامل أخرى قد لا تكون أقل منه أثرا فى تحقيق الفعل . فقد يساعد المنقذ (فى المثال السابق) على الأتيان بفعل الانقاذ وجود عاطفة حب الانسانية فى نفسه ، تلك العاطفة التى تدعوه الى المغامرة بحياته فى سبيل انقاذ غيره — وقد يكون من عوامل الباعث أيضا أمل المنقذ فى الحصول على جزاء مادى يرجوه من الانقاذ أو الحصول على الشهرة والظهور أو غيرذلك .

وعليه فكل مقصد (بالمعنى المتقدم) باعث—أو عامل من عوامل الباعث على الفعل .

أنواع المقاصد

ومن المقاصد القريب والبعيد ولنوضح ذلك بالمثال الآتى :

يرى رجلان فقيرا فيسارعان الى مساعدته ، فالمقصد الأول لكل منهما هو سد عوز هذا الفقير وقضاء حاجاته إلا أنهما قد يكون لكل منهما مقصد آخر يختلف كل الاختلاف عن مقصد صاحبه ، فقد يرمى أولهما إلى مجرد انتشال الرجل من وهدة الفقر ورفع الألم الذى يصيبه من جرائه مسوقا إلى ذلك بدافع حب الانسانية ، بينما يرمى صاحبه إلى كسب صداقة الرجل لينضم إلى حزبه السياسى مثلا ، ونحن نسمى المقصد الأول لكل من الرجلين بالمقصد القريب ، والثانى بالمقصد البعيد ولقد يسمى المقصد البعيد أحيانا بالباعث ولكن تسمية بعض المقاصد بالباعث مما يدعو إلى الارتباك والخلط بينهما ، والواقع أن المقصد البعيد يكون دائما جزءا من الباعث ولكنه غير مساوله كما أسلفنا

ومن المقاصد الخارجى والداخلى (الظاهرى والباطنى)

ففى مثالنا السابق يصح أن نسمى المقصد الاول لكل من الرجلين خارجياً ، والمقصد الثانى داخليا ولكن معنى هذا أن المقصد القريب دائماوفى كل حالة هو المقصدالخارجى وان المقصد البعيد وفى كل حالة هو المقصد الداخلى

الحقيقة أن هذا لا يطرد فى كل حالة فان الرجل الذى يروض نفسه بأنواع المجاهدات والعبادات ليفوز برضا الله وجنته له مقصدان ، قريب وهو تهذيب النفس وتطهيرها من العلاقات البدنية ، وبعيد وهو الفوز برضا الله وجنته إلا أن المقصد القريب هنا هو المقصد الداخلى (المتعلق بنفسه)

اوالمقصد البعيد هو الخارجى (الطمع فى أمر خارج عن نفسه)

وكثيرا ما يلتبس المقصد الداخلى بالباعث كما التبس به المقصد البعيد إلا أننا لا ينبغى أن نطلق عليه هذه التسمية .

يقال ان (ابراهام لنكولن) انتشل خنزيرا من حفرة وقع فيها فلما أمتدح الناس فعله قال : لم أفعل ما فعلت من أجل الخنزير نفسه بل لكى أزيل عن نفسى الألم الذى أصابنى من النظر إلى الخنزير فى ورطته

فقصد « لنكولن » الخارجى هو رفع الأذى عن الخنزير ولكن مقصده الداخلى هو رفع الأذى عن نفسه ، ولا يجب أن يقال إن مقصده الداخلى كان الباعث له على الفعل بل كان جزء الباعث . كما هو الحال فى المقصد البعيد

ومن المقاصد المباشر وغير المباشر

ولنوضح ذلك بمثال أورده الاستاذ سدجوك فى كتابه «المناهج الاخلاقية» حيث يقول : إذا حاول شيوعى نسف قاطرة أحد الأباطرة ومن معه كان مقصده المباشر قتل الامبراطور وحده إلا أن له إلى جانب هذا مقصدا آخر غير مباشر هو قتل من معه فى القاطرة لأنه يعلم أن قتلهم أمر لا مناص منه وهو مع ذلك يقصده

والمقاصد الغير المباشرة كما قدمنا موضوع للحكم الخلقى وللمؤاخذة القانونية

ومن المقاصد الشعورى واللاشعورى

من أصعب الأمور التفرقة بين الأفعال الشعورية المحضة والافعال التى يتدخل فيها عنصر اللاشعور ، وهذه معضلة من معضلات علم النفس يحتاج فى معرفتها إلى فهم معنى الشعور واللاشعور

ونقول بالاجمال هنا: إن الشعور يقصد به مجموع الحياة العقلية التى يكون

عليها الانسان حال صحوه بما فيها من الظواهر المختلفة من تفكير ووجدان وإرادة .

أما الحقائق العقلية والتجارب التى نسيها الانسان وأصبح لا وسيلة له مطلقا إلى تذكرها إلا فى أحوال بتلوجيكية خاصة كبعض الأمراض العصبية أو التنويم المغناطيسى فهذه تكون جزءا من الحياة العقلية التى نسميها اللاشعور

وليس اللاشعور اسما لمكان فى العقل ولا لقوة من قواه بل هو اسم لمجموعة التجارب التى نسيها العقل وآلى على نفسه أن ينساها حتى يعرض له عارض يفقده إرادته وسيادته عليها فتظهر بمظاهر مختلفة تحت الظروف الآنفة الذكر ، فالشعور واللاشعور وجهان أو صفحتان للحياة العقلية العامة .

واللاشعور وان كان لا يصل إلى حياتنا التنبهية العادية وليس لنا سبيل إلى إدراك ما فيه مباشرة إلا أن له أكبر أثر فى أفعالنا وسلوكنا الأخلاقى ؛ لا بل إن علماء اللاشعور قد غالوا فى أثره فى الحياة العقلية والعملية إلى حد أن قالوا : إنه مصدر الأفعال الانسانية جميعها

وأهم محتويات اللاشعور الغرائز وما يتصل بها من وجدانات أولية ، فهذه قد حاربها الاجتماع ولا يزال يحاربها ، وبمضى الأجيال سقطت من حيز الشعور إلى حيز اللاشعور ، وهى مع ذلك أشبه بالقوة الكامنة فى أعماق النفس تحاول دائما أن تجد لها مخرجا كلما وجدت إلى ذلك سبيلا وتؤثر من طريق خفى فى أفعال الفرد وتغير من اتجاهاته وميوله .

وأثر اللاشعور فى المقاصد الأخلاقية ليس بأقل من أثره فى نواحى الحياة العقلية الأخرى . تندفع امرأة حرمتها ظروف الحياة من الزواج إلى الانضمام إلى جمعيات الرفق بالحيوانات أو العمل فى مهنة التمريض أو نحوها ، فنقول إن مقصدها هو محاولة رفع الأذى عن الحيوان أو الانسان بعثها اليه حب

الانسانية أو العطف العام على جميع الكائنات الحية ولكن هذا مقصدها الشعورى فقط وربما كان لها مقصد آخر أعمق أثر فى حياتها العقلية : مقصد غير شعورى : ذلك المقصد هو ارضاء غريزة النوع التى حرمها الاجتماع من تحقيق أغراضها الطبيعية فأصبح يرضيها العطف العام على الانسان أو الحيوان بعد ان كان لا يرضيها فى حالتها الطبيعية الساذجة سوى العطف على فرد واحد معين (زرجها) فهذا مثال لمقصد لاشعورى يظهر فى ثوب مقصد شعورى

وغريزة النوع من أهم الغرائز التى حاربها الاجتماع ولا يزال يحاربها هى وكل مايتصل بها ، لذلك كانت من ظواهر النفس التى دائما كبح الانسان من جماحها وحاول نسيانها وازالها الى حيز اللاشعور ، الا أن نسيان الفرد لها لايمنع من تأثره بها كما رأيت .

ومن المقاصد المادى والمعنوى

ويقصد بالمقصد المادى ، غاية جزئية خاصة ، وبالمعنوى مبدأ عام يراد تحققه .

قد يحاول رجلان قلب نظام حكومى ما ، فالمقصد المادى لكل منهما واحد وهو تغيير ذلك النظام ، الا أن أولهما ربما عمد الى ذلك لأنه يعتقد أن النظام الحالى غير ملائم لحالة الأهالين ، فله ـ زيادة على المقصد المادى ـ مقصد معنوى هو تحقيق مبدأ عام أو قاعدة عامة اجتماعية وهى أن تتناسب النظم الحكومية وحالة البلدان ، بينما يكون المقصد المعنوى الآخر الاستعاضة عن حكومته الحاضرة التى يعدها جامدة على النظم العتيقة بحكومة أكثر ليونة وأجرأ فى الأخذ بالنظم الجديدة ، فهو الى مقصده الأول المادى يريد تحقيق مبدأ عام هو مبدأ التحرر من القديم الجامد

الباعث

الباعث هو المحرض على الفعل والمحرك اليه ، وقد رأيت علاقته الشديدة بالمقصد ، بل قد وجدت كيف يعده بعض فلاسفة الاخلاق مساوقا للمقصد بل مساويا له

نعم ان تمثيل الغاية التي تقصدها من فعل من الافعال ووضعها نصب أعيننا قد يكون من أكبر عوامل الباعث على الفعل الذى به تتحقق هذه الغاية ، وهذا الذى حمل اولئك الاخلاقيين على القول بان الغاية — وكان الاولى بهم ان يقولوا التفكير فى الغاية — هى الباعث على الفعل ؛ بل ذهب بعضهم الى أبعد من هذا فقال ان الغاية التى نسعى دائما الى تحقيقها هى السعادة واللذة بأوسع معانيها ، وان السعادة واللذة بأوسع معانيها ، هى الخير وان لا خير سواها ، واذن فالباعث على فعل أمر من الأمور أو تركه فى نظرهم هو اللذة ، ولكنهم يفرقون بين ما يسمونه لذة الوساطة (وهى الباعث) ولذة الغاية (وهى المقصود تحققها) ويقولون : ان لذة الوساطة مستمدة من لذة الغاية ، وعلى هذا يعدون الباعث مستمدا من المقصد ، وسنناقش هذا الرأى بالتفصيل عند الكلام على مذهبهم

يقول سقراط : ان الفضيلة ضرب من المعرفة وان الفعل الخلقى الفاضل وليد المعرفة ، وهو بهذا يشرح العلاقة بين المقصد والباعث من ناحية أخرى لانه يريد أن يقول : إن ادراك الغاية التى يرمى اليها الانسان فى فعل من الافعال ادراكا واضحاً جليا ، ومعرفة قيمة هذه الغاية كفيل بحثه على القيام بالفعل الذى به تتحقق غايته ، وربما كان ذلك فى عالم خلصت فيه العقول من شوائب المادة ومن الشهوات البدنية والغرائز والنزعات ، أما فى عالمنا هذا فكثيرا ما تحول هذه الشهوات وهذه الغرائز والنزعات دون ادراك

خيرية الغاية التى نرغب فى تحقيقها ، ذلك الادراك الكامل الذى قصد إليه سقراط ، لأنه يعنى بالباعث العقل البشرى المجرد عن جميع الملابسات المادية والذى يستطيع ادراك الخير ادراكا أولياً . فهناك غاية ترمى الى تحقيق خيرما (أو شرما) وهناك عقل يدرك خيرية أو شرية هذه الغاية ، وهذا العقل وحده فى نظر سقراط — ومن على رأيه — هو الباعث على الافعال أو على تركها

وكلام سقراط هذا كما ترى نظرى افتراضى وعالمه الذى يتكلم عنه غير عالمنا ، اذ لايخلو عالمنا من سلطان الشهوات والنزعات الغريزية ، لا بل قد يكون لها الغلبة كل الغلبة على العقل فتدفع بالانسان الى أتيان مالا سبيل له الى العدول عنه ، الا أن الافعال المتولدة عن هذا النوع من الشعور النفسى لاتصح أن تكون موضوعا للحكم الخلقى والحالة الشعورية الخاصة التى تولد هذا النوع من الافعال لايصح أن تسمى باعثا أخلاقياً بالمعنى الصحيح ، إذن فالأولى بنا أن نسميها دوافع ونفرق بينها وبين البواعث الخلقية التى نتكلم عنها ، فالباعث يصدر من النفس الهادئة التى تتدبر عواقب الأمور وتملك مشاعرها ، وعواصفها ، والدافع يصدر من نفس مغلوبة على أمرها مسوقة إلى انفعل كما تسوق الريح العاصفة ما أمامها من الأشباح التى لاقبل لها بمقاومتها .

هب إن زيدا من الناس ملكته سورة الغضب أو الخوف أو استولت عليه نشوة السرور فأصبح أسيرا لها أو وقع فريسة لأى انفعال أو وجدان آخر فأتى فعلا من الأفعال تحت تأثير هذا الانفعال أو الوجدان ، مثل هذا الشخص لا تقع عليه التبعة الاخلاقية لأن مثله مثل المجنون أو المدهوش الذى لا حكم له على عواصفه ولا هيمنة له على إرادته

نعم أن الباعث الخلقى لا يخلو أبدا من صبغة وجدانية لذيذة أو مؤلمة

ولكنه ليس وجدانا فحسب كما قال بعض الاخلاقيين الذين زعموا ان اللذه والألم وحدهما هما الباعث على كل ما يأتى به الانسان من الافعال ، وسيأتى ذكر ذلك ايضا فى كلامنا على المذاهب . أما هذه الصبغة الوجدانية فهى مستمدة من النظر فى الغاية المطلوب تحقيقها فاذا كانت الغاية مما يلائم غرضا من الاغراض أو تحقق مبدأ اخلاقيا ساميا أحدثت فى النفس نوعا من الارتياح واللذة ينصبغ به الباعث ، اما اذا كانت الغاية مما يلائم غرضا من الاغراض ولا يحقق مبدأ خلقيا أو كانت مما يتعارض مع أمر من أوامر الدين مثلا أحدثت فى النفس حالة وجدانية مؤلمة انصبغ بها الباعث .

والشعور الوجدانى وحده ليس بكاف لأن يكون محركا الى الفعل ومحرضا عليه وان كان كما يقول الاستاذ « مكنزى » « كثيرا مايدفع بنا الوجدان الى البكاء وان كان لايدفع بنا الى عمل ما » كالرجل الذى يرى مأساة على المسرح فتهيج من عواطفه الى حد أن يذرف الدمع الا انه لا ينهض بفعل شىء ما ، أى أنه لا تبعثه هذه الحالة الوجدانية الى فعل شىء ؛ وكذلك الحال فى حياتنا العملية التى هى أكبر المسارح

ولما كان الباعث على الفعل هو المحرك اليه والسبب فى حصوله كان من اجل ذلك موضوع الحكم الخلقى أو على الأقل ركنا اساسيا فى حكمنا على الافعال بأنها خير أو شر ،

يقول بعض الاخلاقيين مثل « جون استوارت ميل » ان موضوع الحكم الخلقى هو الفعل نفسه ، فالفعل فى نظره هو الذى يوصف بالخير أو الشر ، وهذا ظاهر البطلان اذ لو كانت الافعال — من حيث هى أفعال — موضوع الحكم الخلقى لوصفنا أفعالنا الغرزية وأفعال الحيوان بالخير أو الشر

ولكننا نقصر حكمنا الاخلاقى على طائفة من الافعال الانسانية فقط وهـذه الطائفة يميزها عما عداها وجود الباعث ، أى وجود نفس مريدة للفعل متأثرة بباعث خاص به أو بعبارة أخرى أننا نقصر حكمنا الخلقى على أخلاق الانسان وإذا حكمنا على الافعال بالخير أو الشر فانما ذلك لأن الافعال هى المظاهر الخارجية للأخلاق .

علاقة الباعث بالمقصد من حيث خيرية وشرية كل منهما

كثيرا ما يسوء المقصد ظاهرا (ويراد بالمقصـد هنا المقصد القريب) ويكون الباعث عليه خـيرا وهذه نقطة أخرى توضح الفرق بين المقصـد والباعث .

وليس أدل على هذا مما يفعله غلاة المتعصبين لدين من الاديان أو مبدأ من المبادى الاجتماعية أو السياسية فهم تحت تأثير عقائدهم يأتون أحيـاناً أشنع الافعال . فيقتلون ويسجنون ويعذبون بجميع أنواع العـذاب وهم بذلك يعتقدون أنهم يرضون الله ويرضون ضمائرهم . وتاريخ الأديان والانقلابات السياسية العظمى مملوء بمثل هذه الفظائع . ويحضرنى الآن مما وقع فى الاسلام من هذا النوع من الحوادث « مقتل الحسين بن منصور الحلاج » الذى اتهم بمذهب الحلول وحوكم فحكم عليه بالقتل ومثل به أشنع تمثيل فقطعت يداه ورجلاه ثم رأسه ثم ترك على الصليب أياماً وهو تلعنه المارة كلما رأوه . ثم أنزل جسده وأحرق وألقى برماده فى نهر دجلة . نذكر أيضا ما فعله دعاة افرنسية والروسية بالعائلات المالكية فى فرنسا وروسيا انتصارا لمبادئهم .

لا شك أن الباعث على كل هذه الفظائع شريف (ان صدق) وحسن اما الحكم الاخلاقى على مقصدهم فهو انه صواب وان كان غير مرغوب فيه

هذا على افتراض أنهم مخاصون فى مقاصدهم لا يرجون من ورائها غايات أخرى .

وهناك حالات إخرى لا يكون فيها المقصد غير مرغوب فيه فحسب بل يكون شرا بالفعل من الوجهة الأخلاقية بينما يكون الباعث عليه خيرا .وهاك مثالا يوضح ذلك :—

هب أن شخصا تعاقد مع آخر على قتل ثالث . أو هب أنه أخذ على نفسه ميثاقا أن يقتله ثم بداله سوء فعله فحنث فى يمينه ونقض عهده ليخلص فريسته من الموت . فهنا لا شك يعد المقصد شرا والباعث عليه خيرا .

هذا وقد يحسن المقصد ويكون مما يتطابه الواجب بينما يسوء الباعث عليه . يقول « بنثام » الفيلسوف الانجليزى المتوفى سنة ١٨٣٢ « ان الرجل الذى تدفعه الضغينة أو الحقد إلى القبض على آخر يعلم أنه ارتكب جريمة مَّا لايصح أن يوصف فعله بأنه صواب من الناحية الخلقية فانه ولو أن الواجب يقضى عليه بالقبض على هذا الأثيم الا أنه لا ينبغى أن يكون باعثه إلى ذلك الضغينة أو الحقد الذى يحمله له » . فهذه حالة حسن فيها المقصد (وهو القبض على الاثيم) وأتى مطابقا لما يقتضيه الواجب . وساء فيها الباعث (وهو الضغينة أو الحقد) والحكم الاخلاقى يقضى بشرية مثل هذا الفعل . وقس على ذلك امثلة عديدة مما يقع تحت مشاهدتنا فى حياتنا اليومية من مقاصد حسنة يسوق إليها بواعث تتنافى مع ابسط المبادىء الخلقية كالقاضى الذى يحكم بالعقوبة على مجرم (يستحق العقوبة) لا ليقيم العدالة بل لان المجرم نفسه اغضبه فهو بحكمه العادل اراد ان يزيل الغضب عن نفسه . فلكى تسلم مقاصدنا وتتمشى مع القوانين الاخلاقية لا بدلنا ان نجرد انفسنا من شوائب البواعث الشريرة . فان كان هذا مستحيلا احيانا فلنحاول أن نتخلص منها بقدر المستطاع .

ولكن تقدير البواعث ووضع قيم لها ليس من السهولة بحيث نستطيع في كل حال ان نحكم على الأفعال الناشئة عنها بالخير او الشر، فكثيرا ماتتساوى المقاصد وتختلف البواعث عليها ونحن كأخلاقيين نقف مكتوفي الأيدي ازاءها لا ندري كيف نفضل بعضها على بعض لأن البواعث دفينة في صدور الرجال لا يعلمها إلا أصحابها

يتحاكم رجل أمام قاض في مسألة فيحكم القاضي ببراءته لأن العدل يقتضي ذلك، ويتحاكم الشخص نفسه أمام قاض آخر في الأمر نفسه فيقضي ببراءته لأنه صديقه أو صديق لصديق له : تساوى القصدان (وهما تبرىء الرجل في كلتا الحالتين) ، واختلف الباعثان ، فأنى لنا أن نتعرف كلا منهما ولا سبيل لنا إلى ذلك ؟

نعم قد تسهل مهمتنا في تعرف البواعث اذا اختلفت المقاصد ، وفي مثالنا هذا اذا حكم احد القاضيين ببراءة الرجل وقضى الاخر بادانته .

لا بل قد يتمثل باعثان مختلفان في نفس رجل واحد اذا هم بفعل امر من الامور يتجهان لتحقيق مقصد واحد ، فقد تتمثل الضغينة في مثال « بنتام » في نفس الرجل كباعث إلى القبض على عدوه او قد يتمثل في نفسه باعث آخر وهو اداء الواجب او حماية القانون ، ونحن نحكم على خيرية فعله أو شريته بحسب الباعث الذي يدعو إليه ؛ هذا أو ذاك ، ولكن هناك حالة أخرى قد يمتزج فيها الباعثان بحيث لا يستطيع الفرد نفسه أن يعلم اى القوتين أشد وأدفع له على الاتيان بالفعل ، وهذه حالة ليست بنادرة الوقوع .

هذا وقد تبين لك من الامثلة التي ذكرتها أن لكل فعل اخلاقي باعثا خاصا، أو عدة بواعث تدعو إليه ، ونرى علماء الاخلاق يحاولون إرجاع

البواعث كلها الى أصل واحد ، فيقول بعضهم إن الباعث على أى فعل من الافعال هو دائما طلب السعادة أو اللذة ،ويقول آخرون لا بل هو العقل البشرى اذا تجرد عن المؤثرات البدنية الملابسة للمادة ، ويقول آخرون بل هو حاسة باطنية أو عاطفة داخلية أو سلطة نفسية يسمونها بأسماء مختلفة كالضمير ونحوه .

وهذا الاختلاف فى ماهية الباعث عند فلاسفة الأخلاق راجع الى ضعف فى تحليلهم النفسى للحالة العقلية الشعورية التى نسميها بالحالة الارادية ، اذ لو حللوا هذه الحالة تحليلا نفسيا دقيقا ليتعرفوا الباعث الحقيقى على الافعال لوجدوا أنها أعقد من أن تتألف من عنصر تفكيرى فحسب أو وجدانى فحسب أو ارادى فحسب ، بل لوجدوا أنها (ككل حالة من الحالات العقلية الأخرى) مزيج من هذه العناصر الثلاثة :—

فاذا أقدم الانسان على فعل أمر من الأمور تقدم هذا الفعل حالة نفسية خاصة تسمى بالرغبة وهى حالة تحتوى على ثلاثة عناصر .

(١) نزوع نحو الفعل ، وهذا هو العنصر الارادى

(٢) تفكير فى غاية (مقصد) لم تتحقق بعد ولكن يرجى تحققها ، ومقارنة للنتائج التى عساها تصدر عن هذه الغاية ووضع قيم لهذه النتائج والبحث فيها من حيث ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لمبدأ أخلاقى أو قانون أو عرف أو دين الخ وهذا هو العنصر التفكيرى

(٣) شعور وجدانى بلذة أو ألم ناشىء عن التفكير المتقدم الذكر ، فتنصبغ النفس بصبغة وجدانية لذيذة إذا ارتاحت الى الفعل واطمأنت إلى نتائجه ووجدت أن هناك نوع انسجام بين الفعل ونفسها ، أى إذا لم يحدث هناك تنافر بين الفعل وتكوين النفس العام ، وتنصبغ بصبغة وجدانية مؤلمة إذا وجدت ان

الفعل لايلتئم مع تكوينها العام ، وهذا هو العنصر الوجدانى

إذا تم هذا وقارن الانسان بين الفعل الذى هو بصدده وغيره مما فى استطاعته أن يفعله تحت ظروف معينة حصلت فى النفس حالة شعورية خاصة دفعت به إلى الفعل فاذا رجحت كفة التفكير والوجدان نحو فعل آخر صدقت العزيمة على فعله وترك الأول وهكذا

ومن هنا يتبين أننا يستحيل علينا أن نحلل الحالة الارادية التى الباعث محور لها إلى عناصر تفكيرية محضة كما يقول أتباع المذهب العقلى ، أو عناصر وجدانية محضة كما يقول أتباع مذهب اللذة ، أذ الحالات النفسية إرادية كانت أوغير إرادية تحتوى دائما على العناصر الشعورية الثلاثة ، الفكر والوجدان والارادة ، ونحن انما نسميها تفكيرية أووجدانية أو إرادية بحسب العنصر الغالب عليها تفكيرا كان أو وجدانا أو إرادة

فالاختيار إذا يتضمن موازنة بين عدة رغبات وهذه الموازنة مرتكزة على شعور بغاية خاصة يسعى الى تحقيقها ، وليس هذا الشعور مجرد التفكير فى تلك الغاية ولا مجرد اللذة أو الألم الذى يصاحب التفكير فيها ، بل هو شعور خاص مزيج من تفكير ووجدان وهو فوق كل هذا شعور بعلاقة خاصة بين النفس والفعل الأخلاقى وما يترتب عليه من تبعة أخلاقية

المقدمة الاجتماعية

تمهيد :-

تقدم أن عرفتم موضوع علم الأخلاق وعلاقة هذا العلم بالعلوم الأخرى وضعية كانت أو غير وضعية ، وعرفتم على الأخص علاقة الأخلاق بعلمى النفس

والاجتماع فلا حاجة إلى الاطالة فى شرح هذا هنا ؛ غير أننا يجدر بنا أن ندرس الرابطة بين علم الأخلاق وعلمى النفس والأجتماع بعض الشىء كى يتضح لكم أهمية دراسة مقدمة أجتماعية فى علمنا هذا .

أما علاقة علم الأخلاق بعلم النفس فترجع إلى أن علم النفس يبحث بحثاً وصفياً فى ظواهر النفس وأحوالها وهذه الظواهر قد أرجعها النفسيون إلى ثلاثة أنواع : ظواهر تفكيرية وظواهر وجدانية وظواهر إرادية ؛ فعلم النفس معتمدا على المشاهدات والتجارب يصف لنا عمليات النفس وما يصدرعنها من تفكير ووجدان وإرادة من غيرأن يعرض لوضع قيمة أومستوى لما يجب أن تكون عليه هذه الظواهر فهو علم وصفى وضعى كبقية العلوم الطبيعيةالأخرى ولكنه يمكن أن يعد بحق أساساً لثلاثة علوم تبحث عن هذه الظواهر الثلاث للنفس لامن حيث ماهى عليه هذه الظواهر بل من حيث مايجب أن تكون عليه ؛ وهذه العلوم الثلاثة هى :—

(١) علم المنطق الذي يبحث عن الفكر من حيث مايجب أن يكون عليه ويضع له مقياسا يقيسه به ؛ وذلك المقياس هوالحقيقة

(٢) علم الجمال الذى يبحث عن الوجدان من حيث مايجب أن يكون عليه ويضع لذلك مقياساً هو الجمال

(٣) علم الأخلاق الذى يبحث عن السلوك الانسانى الارادى من حيث ما يجب أن يكون عليه ويضع له مقياساً هو الخير ؛ لهذا نسمى العلوم الثلاثة علوما مقياسية أو معيارية،وهى كما ترى شديدة الارتباط بعلم النفس الذى كما قلنا يمكن أن ينظر اليه كأساس لها جميعا،ولما كانت الأخلاق تبحث فى السلوك الانسانى الارادى وكانت الأفعال الارادية وليدة حياة نفسية أكثر أنواع الحياة تعقيدا ، كان لزاما علينا أن ندرس تلك العناصر الفعالة فى تكوين السلوك

الانسانى بوجه عام،والسلوك الانسانى الاخلاقى بوجه خاص، ونتعرف نشأة هذه العناصر وتطورها وتأثير البيئة الاجتماعية والطبيعية فى نموها ووصولها إلى ما وصلت اليه من التعقيد فى حياة الانسان المتمدين اليوم ، لذلك عنى الاخلاقيون بدراسة الغرائز ونموها وتطورها وأثرها فى حياة الفرد والجماعة ودرسوا نشأة الغرائز الانسانية وقارنوها بقدر ما تسمح به الضرورة بالغرائز الحيوانية ، وبحثوا الوجدانات والانفعالات والميول وتطورها وماهية الارادة والى أى حد هى حرة أو مجبورة وبحثوا التفكير واتصاله بالارادة وما الى ذلك مما هو فى الحقيقة من مباحث علم النفس ولكنه لا غنى لعالم الاخلاق عنه ، إذ كما رأينا لكى يتكلم عالم الاخلاق عما يجب أن يكون عليه السلوك يجدر به أن يعرف ما هو السلوك فى الواقع وكيف نشأ

أما علم الاجتماع فلا تقل علاقة الاخلاق به عن علاقتها بعلم النفس ان لم تزد وهذا العلم وإن كان يعد من العلوم الناشئة الحديثة يرجع أصله الى ارسطو واضع أساسه فى كتاب البولوطيقا (السياسة) وقد رأى ارسطو نفسه شدة اتصال العلمين الاخلاق والاجتماع فعدهما علما واحدا ولم يفرق بينهما بل أدرجهما معا فى علم السياسة بالرغم من أفراده بعض كتبه للاخلاق ، ولم يفرق أرسطو بين أنواع السياسة العملية بل أرجعها جميعها الى علم السياسة واستعمل هذا اللفظ بأوسع معانيه ، وانما فرق بينهما أتباع ارسطو وشراحه حيث قسموها إلى ثلاثة أقسام : علم الاجتماع وعلم الاخلاق وعلم تدبير المنزل

وربما كانت الصلة بين علم الاجتماع بشكله الحديث — بعد أن كتب فيه أمثال لوك وروسو وآدم اسمث وفيخت وهيجل وخاصة أوجست كومث وهربارت اسبنسر ، وعلم الأخلاق أمتن وأوثق مما كانت عليه أيام أرسطو حتى لقد عد بعض الكتاب الحديثين علم الاخلاق فرعا من علم الاجتماع .

وربما كان هذا من الاسراف فى القول والمبالغة التى لا مبرر لها ؛ غير أننا لا نستطيع أن نجحد ما لدراسة علم الاجتماع الحديث من أثر فى علم الاخلاق وما أحدثه كتاب علم الاجتماع وخاصة الذين يكتبون منهم عن ناحية النشوء والارتقاء مثل هربارت اسبنسر من تغيير فى وجهة النظر الاخلاقية مما كاد يضع هذا العلم فى مصاف العلوم الوضعية

فالاخلاق مدينة الى حد كبير لعلم الاجتماع وما وصل اليه هذا العلم من النتائج والنظريات عن حياة الشعوب السذج وعاداتهم ومستوياتهم الاخلاقية ودراسته لتطور العادات القومية والقوانين ودراسته لعقلية الشعوب ومنطقها وخرافاتهم وأديانهم الخ ومقارنة ذلك بالحياة الاجتماعية بما فيها من عادات وقوانين وأديان وعلوم فى الامم الاكثر تطورا وهكذا .

وموضوع هذه المقدمة التى نحن بصدد التكلم فيها نفسى أخلاقى اجتماعى فى آن واحد، وسترون الى أى حد تتأثر هذه الناحية من الدراسة الاخلاقية بعلمى النفس والاجتماع كما أسلفنا

البيئة

يعيش الانسان فى بيئة طبيعية اجتماعية لا غنى له عن احدى ناحيتها بحال ما اذا كان لا بد له من نمو استعداداته وظهور مواهبه وابلاغه درجة الكمال التى فى وسعه الوصول اليها • ونقصد بالبيئة الطبيعية العالم المادى المحيط به الذى يكون جسمه جزءا منه أى مجموعة الظواهر الطبيعية والقوانين التى عملت على ابلاغ الانسان الى ما وصل اليه من النمو والارتقاء الطبيعى والتى أثرت فى تطور عقله عن طريق تطور جسمه • ونعنى بالبيئة الاجتماعية المحيط المعنوى الذى

ينشأ الانسان فيه والذى يرجع اليه الفضل فى تكوينه عقليا ونفسيا إذ الانسان مدنى بطبعه لا يستطيع العيش (كانسان) الا فى مجتمع : فهو فى المجتمع ينشأ وفيه يؤثر وبه يتأثر لان الحياة الاجتماعية مركز تفاعل دائم بين الفرد والجماعة أو على الأقل هى كذلك عند الأمم النصف الراقية والراقية ، أما الأمم السذج فليس فيها للفرد على الجماعة أثر يذكر كما سترى

فالحياة الاجتماعية إذا من ألزم الضرورات لتحقق السلوك الأنسانى وظهور الأخلاق وفيها يشعر الناس بالحاجة إلى وضع القوانين والقواعد الخلقية فلا وجود للمثل الأخلاقية العليا ولا وجود للمبادىء الأخلاقية ولا لمعنى التبعة الأخلاقية إلا فى مجتمع من المجتمعات وهذا سر نظرة أرسطو إلى علم الأخلاق إذ يعده جزءا لا يتجزأ من علم السياسة .

اثر الطبيعة فى الأخلاق

هذا وقد نظر بعض علماء الأخلاق وخاصة أصحاب مذهب النشوء منهم إلى الطبيعة نظرتهم إلى المرشد الذى يسير بالانسان إلى ما فيه خيره وكماله فنادوا كما نادى الرواقيون اليونان من قبلهم «أن عيشوا بمقتضى الطبيعة ووفق نظامها فهى وحدها التى تعرف مواطن الخير لكم» وتمشت وجهة النظر هذه عند الكتاب السياسيين والاجتماعيين والأخلاقيين الذين تقدموا الثورات الكبيرة فى القرن الثامن عشر ؛ ففى هذا العصر بالغ الكتاب فى تصوير الفرق بين العرف والطبيعة لأنهم فى محاربتهم للعرف بقصد التحرر من التقاليد العتيقة الجامدة وجدوا فى الرجوع إلى الطبيعة موئلا ومخاصا وقد نجحوا فى دعوتهم تلك وكان ما كان من تألب الناس على كل قديم وإطراح كل ما هو عرفى تقليدى كما حدث فى فرنسا بعد الثورة الفرنسية المعروفة وليست هذه

الفكرة وليدة القرن الثامن عشر، فقد كان من نتائج تقدم مذهب السوفسطائيين في هذه الناحية (كما ورد عن «هبياس» في كتاب افلاطون المسمى «بروتاغوراس») حصول رد فعل قوي والقول بان الاخلاقية أمر طبيعي، ذلك القول الذي ظهر أثره ظهورا واضحاً في الحياة العملية لما ابتدأ ضعف السلطة السياسية والدينية في الدولة اليونانية أي في الوقت الذي ظهر فيه أصحاب الرواق بمذهبهم القائل: «عش بمقتضى الطبيعة» كما أسلفنا. وقد بنى الرواقيون مذهبهم الاخلاقي على اعتقادهم بان العالم نظام مدبر معقول صدر عن عقل حكيم فهم اعتبروا الطبيعة والعقل والله شيئا واحدا؛ فان هم تكلموا عن القانون الاخلاقي فهم انما يقصدون به قانونا طبيعياً أو قانوناً عقلياً أو قانوناً إلهيا إذ كلها عندهم بمعنى واحد. وزاد الرواقيون على هذا بان قالوا أن هذا النظام الكوني وحدة متصلة الاجزاء. فالعقل الانساني ليس منفصلا عن العقل الكلي الالهي وعليه فقوانين العقل الانساني قوانين للعقل الالهي وأفعال الانسان الصادرة عن عقله أفعال صادرة وفق قوانين الهية. وكانوا في هذا يناقضون مذهب الابيقوريين الذين تبعوا السوفسطائيين في قولهم أن الاخلاقية وليدة العرف والتقاليد وأن الدولة التي بيدها تنفيذ القوانين الخلقية هي أيضا شيء قضت به التقاليد

وأصل النزاع في هذه المسألة راجع إلى اختلاف وجهة النظر في أيهما هو المرشد والدليل للانسان في حياته الخلقية، الطبيعة أم العرف والتقاليد ؟ — فأتباع الرأي الأول يعتبرون الطبيعة نفسها هي الحامي والمدافع عن الفرد والجماعة لأن لها قوانين يقصد بها حماية الأجناس والأفراد فلن يضل الانسان إذا ما اهتدى بهديها وسار وفق قوانينها. وهم يزعمون أن الانحراف عن القوانين الطبيعية والغرائز الساذجة معناه القضاء على الأجناس والأفراد؛ وقد كان هذا مذهب «هكسلي» العالم والفيلسوف الانجليزي الذي عاش في أواخر القرن

التاسع عشر ، ولكنه آخر أيامه انحرف كل الانحراف عن هذا المذهب وقال إن الأخلاقية ليست فى اقتفاء أثر القوانين الطبيعية وتقليدها بل فى التنحى والعدول عنها ومحاربتها .

ولكننا يجب الا نفترض أن الطبيعة هى الحامى والمدافع عن الفرد والجماعة وإذا ينبغى اتباعها كما يقول اتباع المذهب الأول ، أو أن الحياة الخلقية الحقة هى فى اجتناب الطبيعة والفرار منها كما يقول (هكسلى) فى أخريات حياته ، فان العلاقة بين الفرد والطبيعة أعقد من أن يعبر عنها بمثل ذلك

أن المحيط الطبيعى الذى يعيش فيه الانسان قد بعث فيه حب النظام وعوده عادات لولاه ما وجدت ؛ فاختلاف الليل والنهار وسيرهما على نظام خاص عوده الراحة والنوم فى الليل والسعى فى النهار وكذلك ورّث تعاقب الفصول الانسان كثيرا من العادات فى مأكله وملبسه وعمله . وكل هذه لها أثرها من الناحية الأخلاقية

على أن أثر الطبيعة ليس قاصرا على احداث نظام فى نفس الفرد يوازى نظامها ، بل يتعدى أثرها ذلك إلى تغيير فى وجهة نظر الانسان وحالاته النفسية وفى موقفه إزاء نفسه وإزاء بنى جنسه بل إزاء الحياة جميعها ؛ فهو بواسطتها يتعلم كيف يتوقع النظام فى كل شىء فى حياته الفردية وفى تفكيره وفى حياة المجتمع ويتعلم كيف يهىء العدة لمقابلة الطوارىء ، وكيف يوفق بين الوساطة والغاية وكيف يرضى رغباته ويسدد حاجاته بما لديه من الوسائل وكم من درس فى الطبيعة يتلقاه الانسان فى هذا عن الحيوان والنبات ، كل هذا يقتضى علما بكثير من الحقائق التى تمدنا بها الطبيعة ؛ فالطبيعة معلمة الفرد واليها يرجع الانسان فى علمه بالنظام وفى معرفته بالاسباب والغايات والوسائل .

نعم قد تعمل الطبيعة على هلاك الفرد أو الجماعة إذا لم يدفع الانسان غائلة قواها التى تهدد حياته وكيانه وبهذا يستطيع البقاء . ألا ترى أن ما وصل إليه الانسان من الأعمال والصناعات لم يكن إلا وسيلة من وسائل تحايله على إخضاع الطبيعة لمطالبه وتسخيرها لقضاء حاجاته ومكافحتها فى هذا الميدان ؟ فان الانسان بدأ يعمل ويكد فى الحياة بعد أن انتابته عوامل الطبيعة القاسية وأشرفت على القضاء عليه . وما المدنية القائمة إلا حرب عوان على الطبيعة فى معظم نواحيها وثمرة لتلك الحروب الطويلة التى شهرها الانسان عليها فى عصوره المختلفه ، ومن هنا تعددت الأعمال وتنوعت الصنائع فى الأقطار المختلفة . وإذا عرفت أن لكل نوع من العمل أخلاقية خاصة يمتاز بها أهله عرفت ما للطبيعة من أثر فى تكوين الأخلاق ، فهذه أمم البادية والأمم الزراعية قد امتازت بفضائل تنقص أهل الحضر وهؤلاء سكان الجبال الذين عودهم شظف العيش وخشونته من ضروب الشجاعة ما لا نراه فى أهل السهول وقس على ذلك

يتلخص مما تقدم أن لموقف الانسان حيال الطبيعة ناحيتين

(١) ناحية إيجابية ، فهو يراقب الطبيعة وقوانينها ويتبع هذه القوانين بحسب ما يلائم ظروفه وأحواله ويحقق من رغباته ومطالبه

(٢) ناحية سلبيه، لأنه يحارب الطبيعة وقوانينها إذا كان فى محاربتها ما يدرأ عنه خطرا ويعمل على تغيير مجرى الطبيعة ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، وقد أظهر لنا العلم المعجزات فى هذا الصدد فحول الإنسان مجارى الانهار وأزال الجبال وأحدث تطورا كبيرا فى أنواع الحيوان والنبات بطريقة التهذيب وانتقاء الأصلح ، وبهذه الوسيلة أصبح الانسان سيدا على الطبيعة لا مسودا لها

تلك هى علاقة الانسان بالطبيعة أوضحناها لك وبينا إلى أى حد تؤثر

الطبيعة فى الأفراد والجماعات وإلى أى حد تشكل أخلاقياتهم ومقدار تأثير الانسان نفسه فى الطبيعة وماهية هذا التأثير وعمله فى الحياة الانسانية الاخلاقية. وننتقل الآن إلى النقطة الثانية فى البحث عن البيئة وهى علاقة الفرد بالمجتمع وتطور السلوك الفردى ونمو الحكم الأخلاقى

علاقة الفرد بالمجتمع

سبق أن ذكرنا أن الانسان مدنى بطبعه، وانه لولا احتكاك الفرد بالفرد فى المجتمع واحتكاك الفرد بالجماعات والجماعات بعضها ببعض لما وصل الانسان إلى ما وصل اليه من التطور العلمى والخلقى والعقلى. ولما كان هذا ليس موضع بحث أثر الحياة الاجتماعية فى تطور الانسان من النواحى العديدة، اقتصرنا على دراسة السلوك وتطوره ومقدار أثر الاجتماع فى نموه لأن السلوك هو مايعنينا الآن بحثه ولكن يحسن بنا قبل أن نتكلم عن تطور السلوك ونمو الحكم الخلقى أن نشرح أولا ماهو السلوك وماهو الحكم الخلقى ثم نشرح كيف نما السلوك وكيف تطور الحكم الخلقى معه

معنى السلوك

فى لفظة السلوك الشىء الكثير من الغموض وعدم التحديد، فهى تطلق ككثير من الاصطلاحات العلمية التى لم تثبت مفهوماتها بعد فى معان كثيرة مختلفة وإن كانت متقاربة، فأحياناً تطلق ويراد بها الأدب أو التهذيب فيقال فلان حسن السلوك أو سىء السلوك بهذا المعنى أى أنه حسن الأدب أو أنه رجل مهذب، وأحيانا تطلق ويراد بها الناحية الأدبية الأخلاقية خاصة، وهى بهذا المعنى تستعمل كمرادف للأخلاق (جمع خلق) أما لغة «فسلك» لها معنيان: تستعمل بمعنى ادخل مثل قوله تعالى «كذلك سلكناه فى قلوب المجرمين» وبمعنى دخل مثل سلك فلان المكان، والمعنى الثانى قريب من المعنى الأخلاقى إذا اعتبرنا مجازا

أن الأخلاقية طريق مستقيمة يسار فيها . وهنالك معنى اصطلاحي آخر ربما استعمل لفظ السلوك فيه من لهم إلمام بلغة أجنبية إذ يستعملونه حينئذ كمرادف لكلمة أفرنجية يراد بها فى أوسع معانيها مجموعة الأفعال الحيوية التى تصدر من الكائن الحى موجهة نحو غاية معينة ، فالأفعال الغرزية على هذا المعنى نوع من السلوك وكذلك عملية التغذية عند الحيوان والنبات وما إلى ذلك لأنها كلها أفعال حيوية موجهة نحو غايات وفى هذا المعنى يستعمل هربارت إسبنسر كلمة السلوك فى كتابه فى الأخلاق إلا أننا يجب علينا أن نفرق بين الأفعال التى ولو أنها بالفعل تحقق غايات معينة كالأفعال الغرزية فى الانسان والحيوان وكحركات القلب والتنفس وعمليات الهضم والافراز — إلا أنها ليست مصحوبة بشعور ولا غرض ولا اختيار وبين الطائفة الأخري من الأفعال التى يأتى بها الانسان وهو يشعر بغاية يريد تحقيقها منها ، أو كما يقول « كانت » وهو يتكلم عن الأفعال السلوكية الأخلاقية ، هى الأفعال التى يأتى بها الانسان وعنده فكرة عن الغاية المتجهة تلك الأفعال اليها . فالأفعال الغرزية لاشك ترمى إلى غاية فيها نفع للحيوان أو درء لخطر يتهدده ولكن الحيوان عند قيامه بها لا تكون عنده تلك الفكرة التى يتكلم عنها « كانت » فالحيوان إذا يتحرك نحو غايات ولكن ليس له اختيار لهذ الغايات ، أوبعبارة أخرى للحيوان فى سلوكه غاية وليس له غرض لكل هـذا يحسن بنا أن نقصر كلمة السلوك على تلك الطائفة من الأفعال الانسانية الارادية التى تتجه إلى تحقيق غاية من الغايات ويكون للفرد شعور بهذه الغاية واختيار لها ، وتلك هى مجموعة الأفعال الارادية التى يبحث عنها علم الأخلاق .

فسلوك أى انسان إذا هو مجموعة الأفعال الارادية التى تصدر عنه وفق تكوينه الفردى الخاص ، ذلك التكوين الذى نسميه عادة بالخلق ، غير أن

سلوك الانسان لا يتوقف على خلقه فحسب بل على الظروف الملابسة لافعاله ، ومن هذه الظروف ما هو متعلق بالشخص نفسه كالغنى والفقر والصحة والمرض والصيت والشهرة الخ . ومنها ظروف طبيعية واجتماعية . فقد يجد اللص فى ظلام الليل وهدوئه مأمناً يبعثه على السعى فى الحصول على ضالته ، وفى ظلام الليل وهدوئه أيضاً يجد الفيلسوف أو الشاعر أو العالم مغنماً حيث تطيب له العزلة فينفرد بمناجاة نفسه فيما فيه خيره وخير الانسانية جمعاء ، وهذا على حد قول العبارة الانجليزية « ان الشفق الذى يرسل الدجاج لينام يخرج الثعالب لتسعى وان زئير الاسد الذي يجمع أفراد ابن آوى يفرق الغنم »

الحكم الخلقى :

الحكم على أى شئ هو موقف خاص للعقل ازاء الشيء المحكوم عليه؛ فاذا وضعنا الحكم فى قالب لفظى سميناه قضية . ومن المعلوم أن كل علم من العلوم يمكن أن ينظر إليه كطائفة من الأحكام أو اذا شئت فسمها طائفة من المسائل تختص به دون سواه .

دعنا نضع الحكم الاخلاقى فى العبارة الرمزية « س من الأفعال خير » على افتراض ان «س» مجهول يصح الاستعاضة عنه بأى فعل أخلاقى محكوم عليه. هل تستعمل كلمة خير فى هذه القضية كما تستعمل لفظة أخضر أو مستدير أو مثلث فى قولنا كذا من الأشياء أخضر اللون أو مستدير الشكل أو مثلثه أم هناك فرق جوهرى بين موقف العقل فى الحكم الأول الذى هو «س من الافعال خير» والقضايا الثلاث الأخرى ؟ من الواضح الذى لاشك فيه ان مهمة العقل فى القضية الأولى مهمـة تقديرية تقويمية وموقفه ازاء الفعل المحكوم عليه موقف المقدر المقوم : فى حين أن مهمته فى القضايا الثلاث الأخرى وصفية وموقفه ازاء الأشياء المحكوم عليها موقف الواصف لها بما هى عليه

من لون أو شكل . فالعقل فى الحالة الأولى لا يصف فعلا بما هو عليه فى الواقع ولا يقرر حقيقة واقعة اذ الأفعال فى ذاتها لا توصف بالخير أو الشر ، أو بعبارة أخرى أن الخيرية أو الشرية ليست فى كيفيات الأفعال كما أن الألوان والأشكال من كيفيات الأجسام — ولكن حمل الخير على الفعل المحكوم عليه معناه استحسان هذا الفعل وحمل الشر على فعل آخر معناه استهجانه والاستحسان والاستهجان موقفان للعقل لا يشعر بهما ازاء أى شىء آخر سوى طائفة الأفعال التى هى موضوع الحكم الاخلاقى ، وهذا وحده كاف فى تميز الاخلاق عن بقية العلوم الأخرى

وعليه فيمكننا أن نعرف الحكم الخلقى بأنه وضع قيمة للافعال الانسانية الارادية بقياسها بمستوى خاص ذلك المستوى هو الخير . وتختلف الافعال فى خيريتها، فمنها ماهو قريب من المثل الأعلى للخير ومنها ما هو بعيد عنه ، وإننا اذا نظرنا الى الاخلاق من حيث ان لها ذلك المستوى الذى تقيس به الأفعال سميناها علما معياريا ، واذا نظرنا إليها من حيث أن ذلك المستوى أمر ذهني مثالى فقط سميناها من علوم المثل العليا .

فاذا قلنا «س من الأفعال خير» فاننا انما نعنى بذلك :—

(١) أن «س» هى من الأفعال التى ينبغى فعلها

(٢) أن «س» هذه فعل يحقق معنى الخير أو يقرب منه ، وهاتان الصفتان تميزان الأحكام الخلقية عن جميع ما عداها من الأحكام سواء أكانت احكام علوم طبيعية وضعية أم أحكام علوم معيارية أخرى ولنتكلم الآن عن نشأة السلوك وتطوره ، ثم نعقب بذكر نشأة الحكم الخلقى وتطوره .

نشأة السلوك وتطوره

السلوك الأخلاقى ككل ظاهرة حيوية ينمو ويتطور فى الفرد وفى الجماعة

ولما كان السلوك بمعناه الأخلاقى فرعا من السلوك الاجتماعى العام كان من الضرورى أن نبحث العوامل الفعالة فى تطوره فى حياة المجتمع أى يجب أن نبحث عن جراثيم السلوك الأولى فى العادات القومية والتقاليد والقوانين والشعائر الدينية مستعينين فى ذلك بدراسة الحياة الغرزية للانسان الساذج وبعض الحيوانات الراقية . ومن العبث وضياع الوقت التكلم عن الانسان الأول وسلوكه ونظام حياته فاننا لا نعلم عنه شيئا وانما نحن نعتمد فى مثل هذا النوع من البحث على دراسة بعض القبائل السذج التى نستطيع معرفة بعض الشىء عنها وبحث عقليتها ونظمها الاجتماعية مالا يزال باقيا منها وما اندثر فى الأحقاب السالفة ، مستأنسين فى دراستنا بالنتائج التى وصل اليها علماء النفس فى تجاربهم وابحاثهم فى دراسة نفسية الحيوانات وخاصة الأنواع الراقية منها .

من المسلم بادىء ذى بدء أن للحيوان حياة اجتماعية كما للانسان فى جميع أدوار تطوره وأن سلوك الفرد فى كل من المجتمعين وليد الحياة الاجتماعية ، ومن المسلم أيضاً أن الجراثيم الأولى التى نما منها السلوك الانسانى هى مجموعة غرائز واستعدادات تطورت تحت الظروف الملائمة حتى وصلت إلى ما وصلت إليه من التعقيد فى حياة الانسان الراقى اليوم . ولكن فى حين بقى السلوك الحيوانى — سواء فى الفرد أو الجماعة — فى دوره الغرزى ، تطور السلوك الانسانى بفضل التفكير واللغة وصار إلى ما صار إليه ، وإننا لنجد الحياة الاجتماعية الغرزية ظاهرة بأجلى معانيها فى طوائف النحل والنمل والطير ، ولكنها حياة لا يدخلها عنصر التفكير ولا اللغة التى هى واسطة نقل الأفكار من جيل إلى جيل عند الانسان : فصغار الحيوانات تتعلم وتكتسب التجارب بمجرد غريزة التقليد ، فاذا ذهب جيل أعقبه جيل آخر جرى على سنة سلفه من غير تحويل أو تبديل .

أما أن الانسان أتى عليه زمن كانت الغرائز وحدها هى العوامل الدافعة له إلى كل ما يأتى به من الافعال كما هو الحال فى شأن الحيوانات فهذا مالاسبيل لنا إلى الجزم به وأن كان يفترضه أصحاب مذهب النشوء افتراضا غير أن ذلك لا يمنعنا من القول بما للغرائز من أثر كبير فى حياة الانسان وتطوره البدنى والعقلى والخلقى: فهى لاشك عوامل فعالة وبواعث حيوية قوية تدفع بالانسان إلى الفعل وإلى تحصيل ما به خيره واتقاء ما فيه شره تحت إشراف عقله الذى يهيمن على الغرائز ويحول من مجراها ويتصرف فى أفعالها، وكذلك تحت اشراف البيئة التى يعيش فيها الانسان والظروف الاجتماعية الخاصة التى تدعو إلى تشكيل الغرائز بالشكل الذى يلائمها : فالانسان والحيوان يشتركان فى هذه الطبائع الفطرية الأولى التى منها الغرائز ، وفى الانتفاع بها واستخدامها فى الصالح النافع لكل منهما إذ بها يضمن كل منهما البقاء ، بقاء الأصلح بوجه خاص ، وبها يندفع كل منهما إلى الحركة والسعى ، وبها تبقى الاجناس وتتكثر الأنواع، وبها تتأصل الروابط الاجتماعية بين الفرد والجماعة التى ينتمى الفرد إليها، وبها يتقى الفرد الغوائل التى تغتاله وتغتال نوعه. فهى الأساس الطبيعى لحياة جميع أنواع الحيوان (بما فيها الانسان) وهى التى — كما يقول ماكدوجال « لو انتزعت من الحيوان لبقى كالساعة المحكمة الصنع المتقنة التركيب التى انتزع منها زنبركها — أو كالآلة البخارية التى هى على أتم استعداد للعمل إلا أنها يعوزها وجود النار فيها »

ويحسن بنا الآن أن نذكر الميزات الهامة التى تتميز بها العقلية الانسانية عن العقلية الحيوانية ، تاركين ذكر الفوارق بين الغرائز الانسانية والغرائز الحيوانية فى شكلها العام لعلم النفس .

يمتاز المجتمع الانسانى — حتى الهمجى منه — عن المجتمع الحيوانى بأمور منها : —

(١) يمتاز الانسان عن الحيوان بمقدرته على تكوين الافكار واستخدامها ونعنى بالافكار هنا المعانى المجردة الخالية عن كل المشخصات المادية كمفهوم انسان ومثاث ووجود وفضيلة ومكان وزمان وجوهر وما إلى ذلك — ولا نعنى بها الصور الذهنية التى هى رموز للجزئيات المحسوسة المشخصة تشخصاً ما . فقد اثبتت التجارب النفسية أن الحيوانات — حتى الراقى منها — ليس عندها أفكار بالمعنى المتقدم — ولكن عندها صور ذهنية وهى الأداة التى تستخدمها فى تفكيرها — وأثبتت أيضاً أن الانسان — حتى فى أدوار طفولته — توجد عنده الأفكار والصور الذهنية كلاهما . فاذا تحاشى القط مثلا الوقوع من حائط أو شجرة لأن فى ذلك إيلاما له أو قضاء على حياته فليس ذلك لأن القط عنده فكرة الألم أو فكرة الموت بل لأن السقوط من الحائط أو الشجرة قد اقترن فى ذهنه فى تجاربه السابقة بألم شعر به — ولو أنك أحسنت إلى حيوان كالكلب مثلا فوجدته يهش ويبش لرؤيتك فليس ذلك لأن الكلب يدرك معنى الاحسان أو العطف أو الصداقة بل لأن شكلك الخاص قد اقترن فى ذهنه باللذة التى شعر بها عند إحسانك اليه فى مرة سابقة

(٢) أنه بفضل وجود الأفكار عند الانسان قد تطور عقله إذ الافكار تنمو بنمو الحياة الاجتماعية وازدياد مطالب الانسان ، ونحن نشاهد أنه كلما مضى جيل من الاجيال أعقبه جيل آخر ورث عنه أفكاره وزاد عليها أو نقص منها أو هذبها بحسب ما تقتضيه ظروفه ومطالبه وتجاربه ودرجة علمه . أما الحيوان فبقى فى هذه الناحية على ما هو عليه لا يتغير سلوكه إلا قليلا . وهو وإن تغير فليس العامل فى تغيره أعمال الفكر وإنما هو قانون بقاء الأصلح الذى

قضى على هذا النوع من السلوك أو ذاك لعدم صلاحيته للحيوان وأبقى على هذا النوع من السلوك أو ذاك لصلاحيته وملاءمته لظروفه .

(٣) الميزة الثالثة وهى — كالميزة الثانية — مرتبطة كل الارتباط بالميزة الأولى — وهى أن فى الانسان قوة يصح أن نسميها « بعد النظر » اذ الانسان دائماً يتطلع الى الغد القريب أو البعيد ويعد له عدته : يتوقع الحوادث ويهىء نفسه لملاقاتها وهو فى هذا يحاول استخدام ما لديه من الوسائل فى تحقيق غاياته — نعم يعد الحيوان عدته لملاقات الطوارىء ويهىء نفسه لمقابلة الحوادث المستقبلة ولكنه يفعل ذلك مدفوعا إليه بحالات فسيولوجية بحته : فاذا أقبل فصل الربيع مثلا بدأت الطيور فى بناء أعشاشها واذ أقبل فصل الصيف بدأ النمل فى خزن قوته استعدادا لفصل الشتاء — واذا وضعت بعض فصائل الحشرات بيضها خزنت مع البيض النوع الخاص من القوت الذى يلائم صغارها وسدت على الجميع عشها وتركته لاتعود إليه مرة أخرى والذى يدفع بهذه الحيوانات الى فعل ذلك حالات فسيولوجية خاصة ناشئة عن تغيرات فى الجو أو ظواهر طبيعية أخرى أما قوة « بعد النظر » عند الانسان المبنية على التفكير فقد كان لها أكبر أثر فى سلوكه وفى تطور حياته من الوجهة الاجتماعية والأدبية والاقتصادية

(٥) وجود اللغة عند الانسان وهى كما أسلفنا أداة التخاطب ووسيلة نقل الأفكار والتجارب من شخص الى شخص ومن جيل الى جيل

كل هذه عوامل أثرت فى تطور السلوك الانسانى فأبعدته مراحل عديدة عن السلوك الحيوانى اذ ليس لها نظير فى الحياة الحيوانية — غير أننا نلاحظ أن هناك عوامل أخرى غير هذه اشترك فيها الانسان والحيوان وكان لها أكبر

الأثر في تطور الحياة الاجتماعية عند كل منهما – وتلك هي طائفة الغرائز المعروفة بالغرائز الاجتماعية – وأهمها غريزة الايحاء أو الاستهواء – وغريزة العطف أو المشاركة الوجدانية وغريزة المحاكاة أو التقليد

فغريزة التجمع عند الاثنين الأساس الاول الذي عليه تنبني الحياة الاجتماعية ولولاها لعاشت الأفراد منعزلة بعضها عن بعض فقضى بذلك على الأجناس ولم يعد ثمت مجال لأي تطور اجتماعي أو غير اجتماعي .

أما غريزة الايحاء فيظهر أثرها جليا في نقل الافعال بطريقة غير شعورية من فرد الى فرد ومن جماعة الى جماعة – وهي أيضا ظاهرة في الحياة الحيوانية في تأثير بعض أفراد الحيوان على البعض الآخر وحملها على فعل من الافعال تقلدها فيه تقليدا لا تشعر به – وغريزة العطف أو المشاركة الوجدانية ظاهرة في كل من الانسان والحيوان على السواء فاذا شاهد إنسان أو حيوان انسانا أو حيوانا آخر في حالة وجدانية خاصة كحالة الغضب أو الخوف أو اللذة أو الألم شاركه في شعوره : وما نشاهده من حركات الناس وتقطب وجوههم أو انبساطها أو ابتسامهم أو تألمهم عند مشاهدتهم رواية مسرحية نوع من الايحاء والمشاركة الوجدانية معا وكذلك مانشاهده من هرع الكلاب نحو كلب متألم ونباحهم بمجرد سماعهم لنباحه ضرب من المشاركة الوجدانية – وشعور الانسان بما تشعر به جماعة من الجماعات وانسياقه انسياقا أعمى إلى كل ما تقرره الجماعة من غير أعمال لفكر أو مراعاة لمنطق ضرب من المشاركة الوجدانية والايحاء معا — وكثيرا ما يوجد الفرد منا في مثل هذه الظروف الاجتماعية فيعمل مثل ما تعمله الجماعة ويشاطرهم شعورهم وأفكارهم فان خلا إلى نفسه تولته الدهشة والعجب من فعل ما فعل ورجع إلى صوابه فوجد أن فعله يخالف مبادئه الحقيقية ونزعاته وتكوينه العقلي العام : ذلك لأن

عقل الفرد فى الجماعة غير عقله بعيدا عنها إذ عقل الفرد فى الجماعة هو عقل الجماعة نفسها إن كان يصح لنا أن نتكلم عن عقل واحد للجماعة :

أما غريزة التقليد فيظهر أثرها فى محاكاة بعض أفراد جنس من الأجناس للبعض الآخر فى حركاتهم وأفعالهم — وتمتاز عن غريزة الايحاء بأن المحاكاة فى غريزة التقليد شعورية فى حين أنها غير شعورية فى غريزة الايحاء

هذا ولا يزال سلطان المحاكاة والايحاء والعطف الغرزى مستحكما حتى فى أرقى أنواع الهيئات الانسانية تطورا وأكثرها تمدينا — غير أن الانسان الراقى لا يستسلم عادة كل الاستسلام الى قوة الغريزة ويخضع لحكمها بل يعمل عقله أحيانا فيكبح من جماح غريزته إذا وجد أن من الحكمة أو المصلحة فعل ذلك بخلاف الرجل الهمجى أو الطفل اللذين تسوقهما الغرائز سوقا — فهما لا شك أكثر تأثرا بالايحاء لبساطة عقليتهما وضعف قوة التعليل عندهما وغلبة الجهل عليهما — وهما كذلك أسرع إلى التأثر بالمشاركة الوجدانية وإلى التقليد من غيرهما

أما الحيوانات، وخاصة التى لها حياة اجتماعية منظمة منها ، فغرائز المحاكاة والإيحاء والتقليد هى العوامل الوحيدة فى كل ماتأتى به من الأفعال التى يصح أن نسميها اجتماعية

وليلاحظ هنا أن هذه الغرائز الثلاثة الأخيرة، وهى غريزة المحاكاة، وغريزة المشاركة الوجدانية وغريزة الايحاء ، تتفق كلها فى أمر واحد وذلك أنه عنها ينتقل أثر من فرد الى فرد آخر أو من فرد الى مجتمع أو من مجتمع الى فرد أو من مجتمع الى مجتمع : ألا إننا نسمى كلا منها بحسب الأثر المنتقل عنها ، فان كان فكرا أو إدراكا سمينا الغريزة بالايحاء ، وإن كان وجدانا سميناها غريزة المشاركة الوجدانية ، وإن كان فعلا أو حركة سميناها تقليدا . والواقع أنها

كلها تشير إلى أمر واحد منظور إليه من ثلاث جهات مختلفة . فهى لذلك أشبه بالغريزة الواحدة منها بثلاث غرائز . وكثيرا مايقع انتقال الأثر من شخص إلى شخص فيكون فعلا مثلا يصحبه وجدان وإدراك أو يكون إدراكا يصحبه فعل ووجدان — أو يكون وجدانا يصحبه فعل وإدراك . أى إن الادراك والوجدان والفعل كثيرا ماتنتقل مجتمعة فى حالة واحدة من فرد إلى فرد .

سلوك الرجل الهمجى

قد ظهر مما تقدم ان سلوك الرجل الهمجى وخاصة من الناحية الاجتماعية والاخلاقية لا يكاد يختلف كثيرا عن سلوك الحيوانات الاجتماعية الراقية فهو يأتى مايأتى به من الأفعال على سبيل التقليد ولأن عرف القبيلة أصبح يألفها ويتطلبها ، وهو وإن كان له شعور فى بادىء أمره بعمله التقليدى إلا أن شعوره بالغاية التى يتجه فعله إلى تحقيقها وخاصة إذا كانت غاية أخلاقية ضعيف جدا أو يكاد يكون معدوما بالمرة ، فالباعث له على الافعال باعث غرزى غير مرتكز إلى نظر أو تفكير أو تبصر بالعواقب وليس هو فوق كل هذا مالكا لفعله ولا مهيمناً عليه بل هو ينظر الى نفسه كجزء لايتجزأ من القبيلة التى يعيش فيها وهو يعمل مايتفق ومصلحة هذه القبيلة حتى ولو ضحى فى سبيل ذلك بنفسه كما تعمل طوائف النحل بما يتفق ومصلحة الخلية التى تنتمى اليها بدون شعور منها بالغاية التى تعمل على تحقيقها. وفى عمل كل من الرجل الهمجى والنحل مثال واضح تظهر فيه غريزتا المحاكاة والايحاء بأجلى مظاهرها .

هذا وقد ذكر لنا بعض الرحالة الذين يكتبون عن الحياة الاجتماعية فى الأمم السذج والقبائل الهمجية الأولية ان أفراد هذه القبائل يعوزهم العاطفة الخلقية لأنهم يفعلون مايفعلون وفق العرف الذى اعتادوه من غير أن يكون لهم شعور وجدانى نحوه : أما اذا أراد هؤلاء الكتاب بالعاطفة الخلقية الحس الخلقى أو

الضمير الذى يبعث صاحبه على الفعل الخلقى فنحن نجاريهم فى أقوالهم ولكننا نخالفهم فى ان القبائل الهمجية يعوزها الشعور الوجدانى : إذ الذى يعوزهم هو التفكير فيما يفعلون لا الشعور الوجدانى نحوه ، فان الوجدان أكثر قوة وأعنف فى الرجل الهمجى نحو كل ماله مساس بقبيلته وتقاليدها ، وهو فى هذا يفوق الحضرى لا محالة بينما يفوقه الحضرى فى ان تفكيره يغلب على وجدانه فيما يأتى به من الأفعال . ويعلل هؤلاء الكتاب رأيهم بقولهم ان الخلق إذا صار عادة للقبيله وعرفا فقد على طول الزمن صبغته الوجدانية التى نراها ظاهرة فى خلق من هم على نصيب من الرقى أوفر من القبائل السذج

العرف مرشد السلوك الساذج

واثر العرف فى الحياة الاجتماعية عامة

للرجل الهمجى مقياس يزن به قيم أفعاله وأفعال غيره فيستحسنها أو يستنكرها وهذا المقياس هو كما سبق قبيلته ومصلحتها : يفعل الهمجى مايفعل بطريق المحاكاة فاذا عمت الأفعال التقليدية وتكررت وبرهنت التجارب على صلاحيتها للمجتمع رضيتها القبيلة فصارت عرفا لها وعادة أو خلقا وفضيلة ، وكل مايتنافى مع هذه الأفعال فرذول فى نظر الفرد والجماعة ، وهذا أول معيار أخلاقى عرفه الانسان فى تاريخه التطورى ، وأول قانون عهده وهو يظل خاضعاً لسيطرته إلى مابعد خروجه من دوره الهمجى بمراحل عديدة إلا أن العرف لايرشد الرجل الهمجى فى حياته الخلقية فحسب بل هو يسيطر على حياته الاجتماعيه فى نواحيها المختلفة . فالعرف إذن أو العادة القومية أول دور

من أدوار التطور الاجتماعى الذى يعقب الدور الغرزى مباشرة ، فبدل أن يساق الناس الى أعمالهم سوق الأنعام بدافع غرائزهم يضع لهم بعض ذوى النفوذ فيهم مثلا يسيرون عليها وبمضى الزمن وبكثرة التقليد والتكرار تصير هذه المثل عرفا .

وهذا معناه ان العرف كان بادىء ذى بدىء عادة فردية ولكنها عادة فردية لبعض ذوي النفوذ فى ناحية خاصة من نواحى الحياة الاجتماعية كمسائل العقاب والثواب وضروب العبادة والمعاملات وأنواع اللباس إلى غير ذلك . ويجب أن نفرق هنا بين العرف القومى والعادة الفردية (الشخصية) فان العادة الفردية لا شعور فيها ، أما العرف فللفرد أزاءه شعور خاص كما أسلفنا ، وقد يصحبه التفكير أحيانا ولكن الغالب فى الناس أنهم يأتون من الأفعال العرفية مالا يقفون لحظة فى التفكير فيه .

هذا ويجمع العرف حوله ولا سيما فى أدوار تكونه الأولى عناصر مختلفة كثيرا ما يكون لها ارتباط بالدين ، وهذا ظاهر فى عرف بعض طوائف الهنود فى تقسيمهم الناس إلى طبقات كل لها ميزاتها وحقوقها ، وفى عرف قدماء المصريين فى دفن موتاهم وفى عرف كثير من قبائل الهمج فى أنواع من الرقص والعزف الموسيقى ، وهو ظاهر كذلك فى الأزياء والمواسم والأعياد التى أتى بها العرف إلينا من أحقاب بعيدة . ومن أمثلة الأفعال العرفية التى يصح أن تكون موضوعا للحكم الأخلاقى بالمعنى الدقيق ، عرف وأد البنات عند العرب وعرف قدماء المصريين فى إلقائهم كل عام إلى النيل بفتاة من فتياتهم ، وعرف الريفيين من أهل مصر فى أمور كثيرة تتصل بنظم الزواج وإقامة المناحى والمآتم وغير ذلك .

ومن المستحيل على الباحث فى العرف أن يهتدى إلى الأصول الأولى

التى نبت منها العرف فى أى قطر أو قبيلة إذ أننا كلما بحثنا فى عرف أو عادة قومية ألفيناهما يرجعان الى عرف أو عادة قومية أخرى وهكذا :

واقد يبالغ الناس فى تقدير أهمية النظر والتفكير فى الأفعال الأخلاقية الصادرة عن أرقى طبقات الانسان ثقافة وتهذيبا : ولكن الانسان حتى فى أرقى درجات تطوره لاتزال تسوقه العادات القومية ولا يزال يخضع لسلطانها ويحتكم إليها إلى حد يكاد يبعد تصوره ، فليس كل ما يأتى به الانسان الحضرى من الأفعال مبنياً على الروية والتفكير الهادىء العميق ، فان الحياة أقصر من أن تتسع لمثل ذلك . ولا يزال سلطان العرف ملموساً فى الآداب الاجتماعية العامة التى لا تنصبغ عادة بصبغة أخلاقية بحتة ؛ فقد يفعل الفرد فعلا ما فيأباه عليه المجتمع فاذا ناقشتهم فى ذلك قيل له ان فعله يخالف المعروف المألوف وإن من عادة القوم ألا يفعلوه ولا يدلون بحجة أخرى على رفضهم للفعل غير هذه — وهم إنما يعنون بقولهم هذا أن عرفهم الخاص لا يقر مثل هذا الفعل والعرف عندهم كاف فى قياس الأفعال ووضع قيم لها

الا أن أفعال الرجل الحضرى الراقى تمتاز لاشك عن أفعال الهمجى فى أنها ليست عرفية قبلية بحتة بل هى إلى حد ما وليدة تفكيره الفردى وتفكير غيره ممن لهم استقلال فى الرأى : فمن الغلو والاسراف اذن القول بأن المستوى الذى نقيس به أفعالنا فى حياتنا الحضرية هو العرف فحسب على حد قول السوفسطائيين والابيقوريين كما سبقت الاشارة اليه ، أو هو العقل فحسب كما يقول «كانت» ومن على شاكلته من الأخلاقيين ولكنه مزيج من الاثنين

العرف أصل القوانين والأخلاق والعادات القومية الأخرى .

وقد ظهر من كل ما تقدم أننا نستعمل العرف هنا بأوسع معانيه فنطلقه على كل ما صار عادة قومية لأمة من الأمم أو قبيلة من القبائل ، والعرف بهذا

المعنى هو المنبع الذى يستقى منه الانسان كل شىء من قوانين مدنية وآداب اجتماعية عامة ، وقواعد أخلاقية ، أو هو على الأقل الاصل الذى نمت منه كل هـذه .

عاش الانسان عيشة قبلية قبل أن يعرف العمران والعيش فى الأمم وكان لكل قبيلة عرفها الخاص ، ولكن سرعان مادعت الحاجة إلى اتصال تلك القبائل بعضها ببعض أما عن طريق تبادل المنفعة أو عن طريق الغزو والحرب وعن الطريق السلمى الاول حصل التبادل بين القبائل فى العادات ، والتقاليد ، والامور المعنوية ، كما حصل فى الماديات فأدخلت كل قبيلة فى عرفها الخاص كل مانقلته من تقاليد القبيلة الاخرى مما اتفق مع مزاجها الخاص وحاجتها . أما عن الحرب والغزو فللمنتصر الغلبة دائما فى الامور المادية والمعنوية معاً . ومعنى هذا أن تقاليد الغالب دائما تغير الى حد كبير ـ إن لم تلتهم التهاما ـ تقاليد المغلوب وعن هذين الطريقين أو بواسطة الاحتكاك الاجتماعى فى السلم والحرب تتسع دائرة العرف وتطبق تقاليده على قبيلتين أو أكثر بعد أن كانت قاصرة على قبيلة واحدة ، وهذا ما حدث عند ما اتحدت القبائل اليونانية القديمة وصارت أمة واحدة وعند ما اتحدت قبائل العرب قبل الاسلام

ومن نتائج مثل هذا الاختلاط تحريك العقول المفكرة فى القبائل المجتمعة للبحث فى جهات الفرق بين التقاليد والعادات المختلفة واختيار أوفقها وأحسنها أو إدخال شىء من التهذيب عليها ، والعرف إذا عم وروعى تطبيقه أخذ صبغة القانون

أما نشأة القانون المدنى عن العرف فترجع إلى حدوث الأجرام ومعاقبة المجرم على أفعاله التى من شأنها تهديد حياة الأفراد والجماعات لأن الحياة الاجتماعية لاتستقيم مع الفوضى المطلقة بل لابد من وضع حدود لحرية

الأفراد وجزاءات لأعمالهم ، وأول ما كانت القوانين المدنية عرفيــة تقليدية ثم أخذت صبغتها القانونية لما زادت عموميتها فأصبحت تطبق لا فى حالة واحدة بل فى كل الأحوال ، ولا على رجل بعينه ، بل على كل الرجال ، ولا على قبيلة واحدة ، بل فى القبائل كلها مجتمعة كأمة .

وبمثل هـذه الطريقة تنمو القواعد الأخلاقية من العرف اذا بلغت من عموميتها بحيث أصبحت يجيزها أفراد قبيلة أو أمة بأسرها

بقى هنالك أمور أخرى لا هى بالقوانين المدنية ولا هى بالقواعد الاخلاقية أمثال التقاليد التى تمس نظام المعيشة واللباس وأعياد الأقوام واجتماعاتهم إلى غير ذلك وهذه أيضاً منبعها العرف وهى التى يطلق عليها دون سواها هـذا اللفظ عادة .

فاذا انتقلت حياة الجماعات من الدور الهمجى الى الدورى الحضرى انقسمت عند هذا الدور الانتقالى العادات القومية المسماة عرفا (بأوسع معانى الكلمة) إلى ثلاثة أقسام :

(١) قوانين يراعى فيهـا حقوق الأفراد والجماعة لتحميهم وتعـاقب الخارج عليهم

(٢) أخلاق أخذت صبغة أخرى غير الصبغة العرفيــة البحتة التى كانت عليها بفضل وجود عنصر التفكير فيها .

(٣) أمور لا هى بالأخلاق ولا بالقوانين أبقى عليها الاجتماع أو حور منها بحسب ماتقتضيه الظروف . ولا تدخل فى دائرة الحكم الأخلاقى وهى مثل اللباس والطعام والآداب الاجتماعية العامة .

فمن العرف تعلم الانسان كيف يعاقب الفرد أو يثاب على مايفعله مما له علاقة وأثر فى حياة غيره . ومن العرف استرشد الانسان بما يجب أن يفعله من

الافعال لأنه فضيلة وما يجب أن يتحاشاه لأنه رذيلة ، ومن العرف كذلك أن يلبس الرجال والنساء السواد فى الحداد فى بعض الأمم وأن يأكلوا لحم كذا من الحيوان فى أيام معدودة وهكذا .

تطور الحكم الخلقى

سبق أن شرحنا ماهية الحكم الخلقى وبينا الفرق بينه وبين الاحكام الأخرى والآن نبين كيف نما الحكم الخلقى وكيف تطور حتى صار إلى ما صار إليه .

ذكرنا أن السلوك الانسانى يمر بأدوار من التطور عديدة وأنه فى أرقى مظاهره يمتاز بالنظر والتفكير والشعور الواضح بالغايات التى يسعى الافراد إلى تحقيقها ، وذكرنا أن هذا السلوك الاخلاقى الراقى يتقدمه دور العرف الذى يغلب عليه التقليد ، وان دور العرف هذا دور يعقب الدور الغرزي ؛ وأننا إذا بحثنا فى الحكم على السلوك الخلقى الفيناه يمر كذلك بأدوار تطورية تشبه تلك التى مر فيها السلوك نفسه فمنذ ظهرت الافعال الارادية الانسانية التى هى متعلق الحكم الخلقى لم يكتف الانسان بأنه فعل أو شاهد غيره يفعل كذا من الافعال ، بل قدر ووضع قيمة لفعله وفعل غيره واستعمل فى هذا مقاييس متعددة اختلفت باختلاف أدوار تطوره ومعنى أنه قدر وقوم الافعال أنه وصفها بالخير، أو الشر ، بالحسن أو القبح،بالصواب أو الخطأ

ومن الواضح أن طريقى النمو فى الحالتين : أى فى نمو السلوك الخلقى ونمو الحكم الخلقى،ترابطهما صلة وثيقة وان كانا مختلفين متمايزين إذ الناس كثيرا ما يحكمون على الافعال بالصواب أوالخطأ بمقياس أخلاقى خاص يتناسب مع درجة تطورهم ومع ذلك تناقض أفعالهم أحكامهم فلا يأتون هم أنفسهم من الافعال ما يتناسب مع المستوى الذى به يحكمون .

الأدوار التى مر بها الحكم الأخلاقى

وإننا إذا ابتدأنا كعادتنا بالنظر الى حياة الحيوان الذى نستأنس بدراسته فى معرفة تطور الحياة الانسانية من الناحية الفسيولوجية العقلية والخلقية وسألنا أنفسنا عما اذا كان للحيوانات شىء يشبه الحكم الخلقى على الافعال الصادرة عنها أو عن غيرها وجدنا أن بعض الحيوانات الراقية ـ كالكلاب والقردة والافيال ـ تظهر أحياناً كأنما تشعر بمعنى الخطأ والصواب : فاذا أتى حيوان فعلا انكرته عليه فاظهرت غضبك منه وقرنت ذلك بشىء من التعنيف أو الضرب اقترن الفعل بالتعنيف أو الضرب فى ذهن الحيوان اقترانا زمانياً بحيث أنه كلما حدث الفعل تذكر الحيوان الضرب فظهرت عليه علائم الانزعاج والخوف من الضرب المتوقع وهذا أمر معروف فى علم النفس بتداعى المعانى أو الصور الذهنية وليس نتيجة لشعور خلقى أو تفكير خلقى ، ومن المبالغة التى لامبرر لها أن تقول إن للحيوان (أياً كانت درجة رقيه) شعورا أخلاقياً مهما كان ذلك الشعور ضئيلا : رغاية ما يمكننا القول به هو ان عند الحيوان الراقى الجراثيم أو العناصر الأولية التى نما عن مثيلاتها فى الانسان الحكم الخلقى وتطوره ، ولكن فلاسفة التطور يبالغون فى تأويلهم لما يظهر على بعض الحيوانات الداجنة ـ كالكلاب مثلا ـ من علامات الأسف والندم على فعل ماننكره عليها أصحابها من الأفعال ، ولو كان أسفها أو ندمها هذا صادرا عن شعور يشبه الشعور الأخلاقى لأنكرت بعض الأفعال على نفسها وغيرها على السواء ، ولكنها تنكرها على نفسها فحسب وذلك لاقترانها فى الذهن بالألم المصاحب لها ، ذلك الألم الذى تشعر هى به

كذلك استدل بعض كتاب علم النفس على رجود الشعور الخلقى عند الحيوانات بما رأوه من فعل بعضها وهى التى تعيش عادة فى جماعات ـ كأسراب

الطير وقطعان الغنم أو الفيلة ـ فانهم قالوا ان مثل هذه الحيوانات تظهر شيئاً من الاشمئزاز إذا ماخالف أحدها أمرا من الأمور التى ألفتها الجماعة وصارت عرفا لها ، بل ربما أوقعت الجماعة بذلك المخالف نوعا من العقاب وأعظم عقاب يوقعونه به هو القتل كما تفعل قطعان الفيلة بالفيل الضعيف أو الجريح كأنما تقصد بذلك القضاء على كل ما من شأنه إضعاف الجماعة : وظاهر ان هذا عمل غرزى محض لا حكم فيه ولا غرض ولا اختيار

فاذا انتقلنا من هذه المرحلة إلى مرحلة الرجل الهمجى ألفيناه يحكم على أفعاله وأفعال غيره ، وكثيرا مايعاقب أويثيب بناء على حكمه ، غير إننا نلاحظ ان حكمه لايكاد يتعدى الاستحسان لكل مافيه خير لقبيلته والاستنكار لكل مامن شأنه اضعافها أوجاب ضرر لها ، فحكم الرجل الهمجى على الافعال حكما خلقياً (وهو النواة للحكم الأخلاقى النامى) حكم أساسه القبيلة لا الفرد وهذه ظاهرة لاتوجد فى حياة الأمم السذج فحسب ، بل كثيرا ما نجدها فى حياة الهيئات الاجتماعية الصغرى الداخلة فى الهيئة الاجتماعية العامة . فالأحزاب السياسية والطوائف الدينية والأندية وفرق الكشافة والجيوش ونقابات العمال وما إلى ذلك تعمل دائما على مافيه مصلحتها كمجموعة وككتلة واحدة بقطع النظر عن مصلحة كل فرد على حدة ، فللاطباء والمعلمين والسياسيين تقاليد يراد بها المحافظة على هيئاتهم وسمعتهم ، وللأطباء خاصة قوانين فيما بينهم لاتنطبق إلا عليهم ، بل يوكل أمر البت فى أفعالهم التى قد تتضارب مع روح مجتمعهم إلى القائمين بأمرهم ، وكذلك الحال فى الطلبة فى الجامعات الأجنبية .

نرجع إلى الرجل الهمجى الذى يتخذ قبيلته أساساً يبنى عليه حكمه الخلقى فنجد انه لم ينم فيه بعد التفكير الفردى المستقل ، أو بعبارة أخرى لم تتبلور فيه بعد النفس الفردية فهو لايزال إلى حد كبير تدفعه الميول الأولية والغرائز

وإذا كان له شعور بفرديته فشعور غامض ممتزج بشعوره «بالنفس العامة» وهى نفس القبيلة خيره خير قبيلته وشره شرها وفخره فخرها ، والذى يرجع إلى تاريخ الأمم السذج كالعرب فى جاهليتها مثلا يجد فى تاريخها الأدبى والاجتماعى ما يؤيد ذلك فليس للفرد فى هذا الدور ضمير مستقل عن القبيلة لأنه لم تنم فيه تلك القوة ولم ينم فيه بعد التفكير الحر المستقل .

والآن قد ظهر لك اتصال الفرد فى الهيئات الاجتماعيــة الأولية بقبيلته اتصالا ماديا ومعنوياً وبأن فناء شخصيته وفرديته فى شخصية وفردية القبيلة، فلغرائزه الاجتماعية السلطان على غرائزه الفردية ولأفعاله التى تمس المجتمع ومصالح المجتمع السلطة على أفعاله التى تمس ذاته ، وهذا ضرب من العبودية سخر فيه الأفراد للجماعة أو لرئيس الجماعة الذى فيه تتمثل سلطة الجماعة ونفوذها . إلا انه ضرب من العبودية لا يشعر به الأفراد لأنه لا فرق فيــه بين أحــد منهم والآخر ولأنهم كلهم على سواء .

كيف تحرر الانسان من هذا النوع من العبودية ؟

وكان لا سبيل للانسان الى التخلص من هذا النوع من العبودية الا بنمو التفـكير الفردى المستقل وتحريره ، وأول خطوة خطاها الانسان فى هــذا الصدد هى التخصص فى العمل فبعد ان كانت القبائل الانســانية تعمل جماعات كطوائف النحل والنمل وأسراب الطير وقطعان الغنم والفيلة تحت اشراف مرشد لها وبعد ان كانت كلها مسخرة للعمل على مصلحة المجموع كمجموع تعمل كلها نوعا واحدا من العمل أو أنواعا من العمل محصورة أصبح لأفراد الانسان ــ بفضل التخصص فى الأعمال ذلك التخصص الذى دعت اليه المطالب الانسانية التى تزداد كل يوم عددا وتعقيدا ــ قسط وافر من الحرية الفردية والاستقلال الذاتى وبعد ان كانت الميزات التى يتمتع بها الأفراد فى الأمم الســذج معينة محدودة

لا يتطلعون إلى غيرها كل طبقة بحسب منزلتها الاجتماعية من القبيلة (وهذا لاشك شأن العبودية) أصبح الفرد فى بعض الهيئات الاجتماعية الراقية اليوم وليس حد للآفاق التى يتطلع للوصول اليها وان كنا لسوء الحظ لا نزال نرى آثار ذلك النظام الاستعبادى القديم موجودة حتى فى أعظم الأمم الراقية فى عصرنا الحاضر . ومن آثار عدم التنويع فى العمل والتخصص فى نواحيه المختلفة ما تعلمون من تاريخ نظم الإقطاعات فى البلاد الزراعية حيث ملاك الأرض هم الأرباب وحيث العاملون « الفلاحون » مسخرون لهم يعملون جميعا لخدمتهم جريا على تقاليد درجوا عليها وورثوها جيلا عن جيل .

نعم أن هناك نوعا من التخصص فى العمل فى الهيئات الاجتماعية الدنيا حيوانية كانت أو انسانية ولكنه تخصص غرزى فى الحيوان آلى تقليدى فى الانسان ، ولكن التخصص فى العمل يصحبه شعور الفرد بشخصيته شعورا واضحا والذى يبنى على اختيار الفرد نفسه لا يوجد الا عند أفراد الأمم الراقية الأكثر حظا فى التطور ، فنمو الشعور بالفردية اذاً ونمو التخصص فى العمل يسيران جنبا إلى جنب بل هما ظاهرتان للحياة الاجتماعية فى طور من أطوارها لا يمكن التفرقة بينهما وهما عاملان قويان فى تطور السلوك الخلقى ، إذ شعور الفرد بشخصيته وادراكه لها كمصدر تصدر عنه الأفعال ومنه يمكن أن يستمد الحكم عليها ومعرفته بأنه مهما اشتدت روابطه بالمجتمع فإن له إرادة خاصة به كل هذه هى عوامل أولية يتكون عنها فيما بعد القوة الاخلاقية المعروفة بالضمير .

الحكم الأخلاقى فى الدور الهمجى منصب على الفعل نفسه

أما حكم الرجل الساذج فمنصب فى هذا الدور على الفعل نفسه وما يترتب عليه من نتائج بقطع النظر عن الفاعل للفعل أو الباعث عليه ، فهو يقيس الافعال بمقياس مادى ليتناسب مع مصلحة قبيلته من غير ما إدراك واضح لنفس فردية

لها عالم خلقى خاص يصــدر عنه افعاله ، واذا كان الرجل الهمجى لم تتبلور فيه نفسيته بعد كما أسـلفنا فاحرى به الا يستطيع ادراك نفسيات غيره من الرجال ـ كنفسيات مستقلة لها عواملها الاخلاقية الخاصة ـ فيحكم على هذه النفسيات ويقدر الأفعال الصادرة عنها

على ان الرجل الساذج فى هذا الدور من التطور قد درج كما أسلفنا على فعل أفعال ورثها عن القبيلة وورثتها القبيلة عن أسلافها وهى تورثها أعقابها ، أفعال برهنت التجارب على صلاحيتها للقبيلة ، فهو لا يسأل نفسه إذا ما كانت هذه الافعال ملائمة أو غير ملائمة لما تتطلبه القبيلة ، صالحة أو غير صالحة لها — بل هو يأتيها لأنه اعتاد الاتيان بها ولأنها هى وما يماثلها من الأفعال التى تجيزها القبيلة وتمتدحها

وهذا النوع من الحكم الخلقى ليس قاصرا على الرجل الهمجى فحسب بل هو مشاهد فى الأمم التى قطعت المراحل العديدة فى التطور الأخلاقى والاجتماعى وهاك «الياذة هوميروس» الشاعر الاغريقى الكبير التى لا نكاد نرى فيها أحكاما أخلاقية على معاصرى هوميروس من اليونان ولا على أخلاقهم بل كل ما نجده فيها هو وصف لأعمالهم : فنرى كما يقول « سيلى » أن التفرقة بين الصواب والخطأ (والصواب والخطأ يشيران إلى قانون أى يحكمان على الفعل من حيث موافقته أو مخالفته لقانون بخلاف الخير والشر فانهما يصفان الأفعال نفسها ونتائج الأفعال) لا يكاد يشعر بها ، وان تقسيم الناس إلى بررة وشريرين لا تكاد توجد بالمرة وكثيرا ما قيل عن الالياذة أنها ليس فيها شرير وليس السر فى هذا أن هوميروس لا يصف الأفراد الذين يتكلم عنهم بأنهم لا يأتون من أفعال الشر شيئاً فان أحدا من شخصيات الالياذة لا يسلم من اسناد أشنع الأفعال وأقبحها اليه ، بل السر هو ان الشاعر لم ينظر الى هذه الأفعال نظرة استنكار قوية ويبرأ من فاعليها كما هو الحال في الشعراء الذين أتوا من بعده

فهو لم يستطع أن يتصور الرجل الفاضل الذى من دأبه الخير، ولا الشرير الذى من دأبه الشر لأنه بالرغم من ذكره لبعض الجرائم التى يعتبرها شرا أو على الأقل غريبة وخطرة كقتل الرجل أباه أو من يتوسل اليه فانه لايزال يعتبر الناس سواء فى مقدرتهم على الأتيان بمثل هذه الجرائم تحت تأثير انفعالات نفسية خاصة .

دور القانون

يعقب الدور الهمجى الآنف الذكر دور آخر تظهر فيه القوانين الوضعية التى تضمن حرية الافراد ومصالحهم وحياتهم فيمتنع الفرد عن اتيان فعل من الأفعال . لا لأن العرف والتقاليد لاتسمح به بل لأن القانون يحرمه وفى هذا الدور يقوى إدراك الفرد لمعنى الصواب والخطأ كما أسلفنا فهو لايفعل مافعله «هوميروس» فيكتفى بوصف الفعل بأنه شر أوغريب أو مخالف للمألوف والعادة بل يغضب غضبة صادقة للقانون إذا ماتعداه غيره ، ويشعر بألم الندم إذا خالفه هو نفسه ، لا بل هو يزيد على هذا بأن يقسم الناس إلى طائفتين طائفة تطيع القانون وتحترمه وهى لهذا جديرة منه بالاحترام ، وأخرى تخرق القانون وتتعداه ونصيبها منه النقد والازدراء لأنه قد ظهر له مستوى جديد يقيس به أفعاله وأفعال غيره ويحكم به على الافعال بالصواب أو الخطأ

الا ان الحكم على الافعال بالصواب أوالخطأ اذا كان مستندا إلى القوانين الوضعية لاغير ليس حكما أخلاقيا بالمعنى الصحيح وان كان يصحبه شيء من الشعور الأخلاقى الذى لم يتكامل بعد ، لأن متعلق الحكم الخلقى أخلاق الناس وبواعثهم ومقاصدهم لا ماتأتى به أفعالهم من نتائج لها أثر خارجى فى حياتهم العملية ومتعلق القانون الوضعى فى أى أمة انما هو الافعال الخارجية من حيث ماتحدثه من أثر فى حياة الناس الاجتماعية

ويتلخص القول فى هـذا الدور فى أن الحكم الأخلاقى فيه مستند الى القوانين الوضعية وانه لايزال ينصب على الفعل ، وان كان انصبابه على الفعل هنا من ناحية الصواب أو الخطأ لامن ناحية مجرد النفع أو الضرر

وطبيعى أن يعقب هذا الدور دور ثالث يستند فيه الحكم الاخلاقى لاالى العرف ولا الى القانون الوضعى، بل الى النفس التى تكون قدنمت فيها المبادىء التى ترشدها الى السلوك الخلقى الصحيح . هـذه المبادىء التى سماها علماء الاخلاق باسماء متعددة كلها تشير الى شىء واحد اذ أطلقوا عليها اسم الضمير والعقل، والحاسة الخلقية، والعاطفة الخلقية، وماالى ذلك.

ولا يصل الانسان الى هذا الدور الا اذا تحرر تفكيره واستقل على النحو الذى ذكرناه : والانتقال من الحكم على الأفعال بواسطة القوانين الوضعية الى الحكم عليها بواسطة القوانين الخلقية ظاهر فى حياة الأمم التى لم يتكامل نموها الاخلاقى بعد، كما هو ظاهر فى الوصايا العشر عند اليهود فان هذه الوصايا تجمع بين نوعين من النواهى :

(١) نوع يتضمن الحكم على أثر خارجى ، وذلك مثل الوصية القائلة بعدم السرقة .

(٢) نوع يتضمن الحكم على أمر نفسى محض، مثل الوصية الناهية عن الحسد

ولا يزال الناس يجمعون بين القانونين الوضعى والخلقى، ماداموا لم يتم فيهم الشعور الخلقى الى درجة كماله

وربما شك من لاثقة له بالانسانية، مثل «عمانويل كانت» فى وجود أناس يحكمون القانون الخلقى وحده فى حكمهم على الأفعال وفى اتيانهم بها

الدور الثالث والأخير

فاذا وصل الانسان الى درجة من التطور الاجتماعى مزجت فيه العادات القومية بالقوانين الوضعية والالهية، وهذه بالقوانين الخلقية. وتنوعت فيها لوظائف التى يقوم بها الانسان فى مجتمعه، وتعددت رغباته ومسئولياته، وأصبح لايعنى بقبيلته فحسب بل بأمته وعائلته وأهل صناعته ونفسه وبالانسانية جمعاء، كل له مطالب ورغبات يعترف بها هذا القانون أو ذاك، وهذه المطالب تتعارض مع رغباته ومسئولياته أحيانا، وتتفق أحيانا، وقد يجحدها القانون الخلقى ويبررها القانون الوضعى أو الالهى، كما هو الحال فى حياتنا الاجتماعية الحاضرة

يصبح الانسان وهو تتنازعه العوامل الكثيرة المختلفة فيدعوه هذا الى التفكير والنظر للتوفيق بين القوانين والتوحيد بين المطالب بقدر ما تسمح به مصلحة الجميع، وهو بتفكيره هذا انما يحاول الوصول الى مستوى أعم من الجميع ليحتكم اليه فى البت فى أموره كلها

وكثيرا ما يلجأ الى نفسه، فيبحث فيها عن ذلك المستوى فيجد كأن صوتا داخليا يناديه أن أفعل كذا أو لا تفعله، وهذا الصوت النفسي الداخلي هو ما اصطلح الناس على تسميته بالضمير الذى سنرى كيف تطور من أبسط مظاهره حتى وصل الى وصل اليه فى هذا الدور، أى حتى صار قانون القوانين أو القانون كما يقول «بطلر» الفيلسوف الانجليزى الذى لو أتيحت له الظروف لحكم العالم بأسره

يسأل الانسان نفسه عما يجب فعله ومايجب تركه مستعينا بما وصل اليه من نتائج تجاربه، وما وصل اليه علمه من نتائج تجارب الأجيال التى سبقته، ليحدد موقفه إزاء نفسه، وازاء الهيئات الاجتماعية الاخرى التى يرتبط بها، وازاء أمته بل ازاء العالم الانسانى الذى أصبح يشعر بأنه جزء لايتجزأ منه

بدفع بالانسان التفكير فى هذه المسائل كلها الى البحث عن الأساس الحقيقى للأحكام الخلقية، وفى بحث الانسان فى هذا الأساس يهتدى الى وضع مذهب أخلاقى لنفسه تحل فيه المبادىء العامة الخارجة عن حدود الزمان والمكان والافراد محل قوانين العرف والقوانين الوضعية الجزئية، سواء أكانت للقبيلة أو الأمة .

الضمير

قد مهدنا للكلام عن الضمير بذكر بعض الشىء عن الحكم الأخلاقى وتطوره ؛ اذ الحكم الأخلاقى الذى هو تقدير للأفعال الأنسانية الأرادية أخص ظواهر الحياة النفسية فى ناحيتها الخلقية ، وإن شئت فقل أخص ظواهر الضمير لأن الضمير بالرغم من كثرة الآراء الفلسفية فى طبيعته ليس شيئا آخر سوى تلك الناحية النفسية المذكورة ، وهو الأصل الذى يصدر عنه الحكم الخلقى . ولما كان لكل إنسان مهما تكن درجة رقيه وتطوره العقلى والنفسى حكم على الأفعال الخلقية ، كان لكل انسان ضمير ما يصدر عنه حكمه الأخلاقى ، ألا أن الضمائر تختلف فى درجة رقيها وتطورها ، كما تختلف الأحكام الخلقية الصادرة عنهم .

شرح كلمة ضمير من الناحية اللغوية والأخلاقية

يقول صاحب « المصباح » وضمير الانسان قلبه وباطنه والجمع ضمائر .... وأضمر فى ضميره شيئاً عزم عليه بقلبه ، وفى « القاموس » والضمير .... السر وداخل الخاطر ، الجمع ضمائر ، وأضمره أخفاه ، والأرض الرجل غيبته إما بسفر أو بموت . وظاهر من الاستعمال اللغوى أن الضمير أمر خفى فى النفس لايدرى

الانسان كنهه أى أنه قوة من تلك القوى المعنوية الغريبة المودعة فى القلب أو الباطن ، وفى هذا المعنى أشار اليه فلاسفة الاسلام ومتصوفوه، حين تكلموا عن قوة المحاسبة والمراقبة النفسية وهى من غير شك ما يعنيه الأخلاقيون اليوم باسم الضمير . ومن أراد الاستزادة فى هذا الموضوع فليراجع ما كتبه متصوفو الاسلام . مثل الغزالى فى إحيائه ، والسراج فى لمعه ، والقشيرى فى رسالته .

أما اللفظة المستعملة فى كثير من اللغات الأوربية المقابلة لكلمة ضمير « لفظة كونشيانس» فمشتقة من أصل لاتينى معناه الشعور بالخطأ، وظاهر أن معناها اللغوى أقرب إلى الاصطلاح الأخلاقى من المعنى اللغوى العربى ولكنها بالرغم من هذا تستعمل استعمالات أخرى تزيد فى غموضها، وتبعدها قليلا عن المعنى الاصطلاحى فهى

(١) تستعمل مثلا ويراد بها الشعور بمعناه العام كما هو ظاهر فى كتابات «ملبرانش» الفيلسوف الفرنسى (١٦٣٨ — ١٧١٥)

(٢) كانت تستعمل فى اللغة الانكليزية استعمالا غير محدود فى معنى الشعور والحساسية والتفكير ، وظلت على ذلك زمنا حتى حددها العرف وصقلها بعد استعمال بعض الكتاب الانجليز لها فى معنى اصطلاحى أخلاقى، ولا سيما بعد كتابات جوزف بطلر (اسقف انجليزي توفى سنة ١٧٥٢)

(٣) بالرغم من استعمال «بطلر» لهذه اللفظة فى معنى أخلاقى خاص لا يزال يحوطها الشىء الكثير من الغموض فى اللغة الانكليزية ؛ فانها تارة تستعمل ويراد بها الشعور باللذة والألم وخاصة الشعور بالألم المصاحب للتفكير فى الأفعال المخالفة للواجب ؟ وفى هذا المعنى يستعمل «جون استيوارت ميل » كلمة الضمير كما سيأتى ذكره بعد : أى انه يفهم من كلمة الضمير معنى القوة العاتبة المؤنبة على

فعل كل ماهو مخالف للقانون الخلقى . وممن ذهب هذا المذهب من كتاب الانجليز أيضا « كارليل » الذى كان يعتقد أن الضمير وليد الشعور بمخالفة القوانين وهذا ظاهر فى عبارته المأثورة عنه التى يقول فيها: « لولا المعصية لما ربيت فينا ضمائر » أى لولا المعصية لما شعرنا بذلك الألم الخاص الذى نشعر به عند مخالفتنا لقانون ما .

(٤) يستعمل الضمير ويراد به أيضا مجموعة المبادىء الأخلاقية الأولى: أى المبادىء الاولية العامة التى يدين بها جميع الناس، كمبدأ حرية الفرد، ومبدأ العدل، ومبدأ أحقية الفرد بملك مايملك، إلى غير ذلك .

(٥) وأيضا يراد به مجموعة المبادىء الأخلاقية الخاصة التى يسير بمقتضاها فرد من الأفراد : أى مجموعة المبادىء التى يعمل بمقتضاها الفرد والتى تكون أخلاقيته

وظاهر أن هذه المعانى الثلاثة الأخيرة مرتبطة ارتباطا وثيقا، إذ الألم الذى يصاحب مخالفة ما هو حق أو صواب فى نظر فرد ، هو الألم الذى يصاحب مخالفة المبادىء الأخلاقية التى يدين بها فرد من الأفراد ، وهو أيضا الألم الذى يصاحب مخالفة المبادىء الأولية العامة . يغضب الانسان ويشعر بألم عميق إذا اعتدى آخر على حريته الشخصية فسلبه إياها ، فهو يغضب لمخالفة مايعتبره واجبا مقدسا يجب الاحتفاظ به ولكنه فى الوقت نفسه يغضب ويألم لمخالفة مبدأ الحرية الذى أصبح يكون جزءا لايتجزأ من شخصيته الأخلاقية ، وهو كذلك يغضب ويألم لمخالفة مبدأ عام لايعتبره هو وحده واجبا مقدسا ، بل يعتبره كذلك الناس جميعا .

ولكن هذا لايحدد معنى الضمير ولايميز الضمير عن أى شعور وجدانى

مؤلم يصاحب مخالفة القانون أيا كان نوعه : فنحن نشعر بوجدان مؤلم عند ما نخالف أو يخالف غيرنا القانون الوضعي والديني والعرفي . فهل نسمي الشعور في كل حالة من هذه الحالات ضميرا ؟ واذا كان كذلك أليس في هذا اخراج للضمير عن دائرته الخلقية ؟

أين الفرق اذا بين غضبة الأنسان وألمه لمخالفة المبادىء الأخلاقية ، وغضبته وألمه لمخالفة اى قانون آخر دينيا كان أو وضعيا أو اجتماعيا أو عرفيا أو طبيعيا أو عقلياً ؟ قد شعر الاخلاقيون بهذه الصعوبة الجوهرية فحاولوا تذليلها ولكن غاية ما فعلوه هو أنهم سموا الشعور المؤلم المصاحب لمخالفة القوانين الخلقية بالضمير ، وأطلقوا على الانواع الأخرى اسم شبه الضمير : ولكن الى أى هذه نحتكم اذا تضارب منها إثنان أو أكثر ؟ فكثيرا ما يخرج الأنسان على قانون اجتماعي عند قيامه بواجب اخلاقي أو ديني ، وكثيرا ما يخرج على قانون اخلاقي ، عند قيامه بواجب يقتضيه القانون الوضعي ، فألى أى الشعورين يحتكم ؟ أألى الشعور نحو القانون الخلقي ؟ أم ألى الشعور نحو القانون الديني أو الاجتماعي أو الوضعي ؟

(٦) وغالبا ما يستعمل الضمير ويراد به القوة التي بها نحكم على الافعال بالصواب والخطأ ، بالخير أو الشر : فأحيانا يراد به قوة الحكم هذه عند الفرد وأحيانا عند الجماعة فيقال ضمير فلان ، وضمير القوم ، وضمير أوروبا ، وضمير الانسانية ، أي وجهة نظر الفرد أو الجماعة كهيئة لها شخصية معنوية أزاء أمر من الأمور الاخلاقية .

ومثل هذا التخبط في معنى الضمير ليس أقل ظهورا في لغتنا العربية اليوم فنحن نستعمل هذا اللفظ في كل المعاني المتقدمة بلا استثناء ، وهاهي جرائدنا

ومجلاتنا مفعمة بها : فالناظر فيما يكتبه الكتاب اليوم لايعجزه أن يرى أن هذه اللفظة مستعملة بمعنى القوة التي ترشدنا الى الصواب والخطأ، والخير والشر، وبمعنى الشعور الوجداني بالألم المصاحب للتفكير في فعل مخالف للقانون الخلقي، وبمعنى الشعور الوجداني المصاحب لمخالفة أي قانون ، وبمعنى مجموعة المبادىء الخلقية التي يدين بها جماعة من الجماعات، أو فرد من الأفراد ، وبمعنى القوة التي نحتكم اليها في أي معضلة من المعضلات، سواءأ كانت أخلاقية، أواجتماعية، أو سياسية ، وبمعنى القوة المؤنبة على الافعال المخالفة لمستوى من المستويات .

فهي تستعمل كمرداف للعقل بأكمله، وللعقل كقوة للتفكير، وللعقل كقوة وجدانية حساسة، وبمعنى المبادىء التي هي جزء من محتويات العقل، وغير ذلك من التضارب الذي يندر أن نجده في استعمال أي لفظ آخر . ويكفي هذا لأيضاح الغموض الذي يحيط بهذه الكلمة، ذلك الغموض الذي ينشأ عادة من النظر في أمر لا وسيلة لنا الى ادراكه ادراكا مباشرا ؟ فأننا لا ندري ما هو الضمير كما لا ندري ماهي النفس ولا ماهو العقل، ولا ندرك الضمير ادراكا مباشرا، وإن كنا نشعر بأثره وسلطانه في حياتنا النفسية العملية ، كما أننا نشعر بأثر النفس ونعرفها عن طريق آثارها وظواهرها . فالضمير لا شك ظاهرة خفية والبحث عن ماهيته غاية في الخفاء ؛ إذ النفس ذاتها من الخفاء بمكان من حيث ماهيتها والضمير قوة من قوى النفس ، بل ربما زاد الضمير خفاء أننا كثيرا ما نشعر بتأنيب نفسي وألم وجداني عميق عند مخالفتنا مبدأ من المبادىء من غير أن ندرك ذلك المبدأ المخالف إدراكا واضحا جليا ، فنشعر بالخطأ أو المعصية وبالوجدان المؤلم الذي يصحب عادة مثل هذه الحالة ولكننا لا ندري أي مبدأ تعدينا . والسر في ذلك أن المبادىء والتقاليد أيا كان نوعها تنزل الى مستوى

العادة فيصحبها بكثرة المران والدربة قليل من التفكير أو لا تفكير مطلقا أى أنها تصبح خلقا للفرد ، والخلق عادة وديدن . فاذا اتى الانسان فعلا مخالفا لخلقه: اى لمبدأ من المبادىء التى يتألف منها خلقه ، ولم يدرك ادراكا واضحا جليا ذلك المبدأ الذى خالفه وكان شعوره قاصرا على مجرد وخز الضمير وتأنيبه زاد ذلك فى صعوبة ادراكه للضمير أومعرفة بعض الشىء عنه

وليس اختلاف الناس فى ماهية الضمير ومعناه وطبيعته قاصرا على العامة منهم . بل إن الفلاسفة الأخلاقيين أكثر تخبطا وتناقضا فى الآراء فى هذا الموضوع ،وأظهر ما يكون ذلك التخبط فى آراء تلك الطائفة من الفلاسفة الذين حاولوا أن يشرحوا الضمير شرحا ميتافيزيقيا،بحثا من غير استعانة بالتجربة أو استئناس بقواعد علم النفس ، ولو أنهم بحثوا الضمير بحثا نفسيا ونظروا إليه نظرة المتأخرين من الباحثين واعتبروه ظاهرة نفسية يمكن معرفتها بمشاهدة آثارها الخارجية وأنها لاتختلف كثيرا عن الظواهر النفسية الأخرى لكانوا أقرب إلى الصواب وأبعد عن التناقض ، واننا ليطول بنا الشرح إذا حاولنا أن نبين الأخطاء التى وقع فيها هؤلاء الكتاب بتخطيهم أبسط القواعد النفسية التى يقررها علم النفس الحديث ولذلك سنقصر قولنا على ذكر آراء الأخلاقيين على مختلف طبقاتهم ثم ننقدها بقدر ماتسمح به الحاجة .

أصل الضمير

ومهما تعددت وجهات النظر الفلسفية فى أصل الضمير ونشأته فاننا يمكننا حصرها كلها فى وجهتين هامتين ، الأولى وجهة الذين يقولون إن الضمير قوة جبلة مطبوعة فى نفس الانسان ، الثانية :وجهة القائلين بأنه قوة كسبية وليدة الحياة الاجتماعية ، غير أن العناصر الأولى التى تستند اليها فى نشأتها وتطورها

عناصر طبيعية أصلها الغرائز الفردية والاجتماعية . وقد نشأ عن كل من هاتين الوجهتين مذاهب متعددة ، الا أنها لاتختلف فى الفكرة الأساسية التى بنيت عليها بل فى التفاصيل التى أدخلها أصحاب كل مذهب على الفكرة الأصلية .

وهناك قول ثالث وهو قول الذين يرون أن الضمير أمر كسبي محض. إذ يعنون به مجموعة الآراء والمباديء الخلقية التى ورثها الانسان عن المجتمع . ولكن مثل هذا القول لايستند إلى حجج قوية لأن مجموعة آراء أو مبادىء خلقية لاقوة ولا سلطة لها : وإنما السلطان والقوة للنفس التى تقوم بها هذه الآراء والمبادىء : والضمير لاشك سلطة من السلطات ، والسلطة لابدأن يكون لها شيء يقومها .

هذا وقد يرى الباحث فى المذاهب الاخلاقية على اختلاف أنواعها انها تنقسم إلى طائفتين كبيرتين تشبهان الطائفتين اللتين تنقسم اليهما المذاهب التى تبحث فى أصل المعرفة الانسانية .

الأولى : طائفة المذاهب التى تفرعت عن المذهب الذوقى أومذهب البديهة أو الجبلة .

الثانية : طائفة المذاهب التى تفرعت عن مذهب التجربة الذي ظهر فى شكله الحديث باسم مذهب التطور ، والناظر فى هذين المذهبين يجدهما فى الواقع مذهبين فى أصل الضمير وماهيته : فان الطائفة الأولى تنظر إلى الضمير كقوة طبيعية داخلية لا تعرف بالبرهان والدليل، أما الطائفة الأخرى فتقول إن الضمير وليد التجربة أو وليد الحياة الاجتماعية أو وليد التطور ويتبع قول كل من الفريقين نتائج لابد منها ، فيتبع الرأى الاول القول بأن المبادىء الاخلاقية مبادىء بديهية أوليه مطبوعة في النفس الانسانية ،ويلزم من الرأى الثانى أنها كسبية

تتوقف فى وجودها على وجود حياة اجتماعية ، واحتكاك الأفراد بعضهم مع بعض واحتكاك الجماعات بعضها مع بعض ،واحتكاك الفرد بالجماعات المختلفة ، ويعزز الأولون مذهبهم بقولهم : —

(١) ان للقوانين الخلقية سلطانا يلزمنا بفعل ماهو موافق لها وترك ما هو مخالف . وان مثل هذا السلطان لايشعر به الانسان فى الأمور الأخرى التى يكتسبها الفرد فى حياته عن طريق تأثره بالجماعة :أى فى الأمور الاجتماعية التقليدية البحتة ، فاذا اعترض معترض بأن الانسان يشعر بنوع من الالزام والخضوع للقوانين العرفية البحته وهى تقليدية مكتسبه ، ردوا على هذا بقولهم إن الشعر هنا إنما هو شعور بسلطة خارجية عن النفس ليست منبعثة من النفس ذاتها أي إنما هو الخوف من لوم الناس ونقمتهم أو الرجاء فى مديحهم وثنائهم،وهذا يختلف عن الشعور بوجوب فعل الفعل لأنه خير فى ذاته أو وجوب تركه لأنه شر فى ذاته ذلك الوجوب التى تلزم به النفس نفسها

(٢) إن هذه القوانين عامة غير قاصرة على بيئة معينة أو فرد معين بل هى مبادىء يدين بها الناس جميعا ولا يختلفون فيها مهما كان أختلافهم فى أحكامهم على الافعال الجزئية التى تطبق عليها تلك المبادىء ، وهذا يدل فى نظرهم على أنها مبادىء أولية بديهية ذوقية مستقلة عن التجربة

مذاهب الاخلاقيين فى ماهية الضمير

(١) مذهب القائلين بأن الضمير حاسة خلقية

ذهب بعض الأخلاقيين إلى القول بأن فى الانسان حاسة داخلية فطرية موضوعها الخير والشر، كما لحواس عضوية موضوعاتها المرئيات والمسموعات والمذوقات والملموسات، وغنى عن البيان أنهم لم يقصدوا بالحاسة الخلقية حاسة عضوية تشبه حاسة البصر والسمع مثلا، بل قوة مضبوطة فى النفس لها قدرة على إدراك الخير والشر وتقدير الأفعال الخيرة والشريرة، كما للانسان قوة نفسية داخلية بها يدرك الجمال ويقدر الأشياء الجميلة ؛ إذ الحاسة العضوية ينحصر عملها فى مجرد التأثر بالأشياء المحسة ، أما الحكم عليها فمن وظيفة العقل وأشهر القائلين بهذا الرأى فيلسوفان انجليزيان هما شافتسبرى وهاتشسون « ولد الأول سنة ١٦٧١ وتوفى سنة ١٧١٣ — وولد الثانى سنة ١٦٩٤ وتوفى سنة ١٧٤٧ »

يقول شافتسبرى فى مقالة له فى هذا الموضوع » لو سألنى سائل عليه سيما الرجل المهذب وقال لم تتحاشى أن تكون قذرا وأنت بمعزل عن الناس؟ لاعتقدت بادىء بدء أن الرجل الذى يستطيع أن يسأله مثل هذا السؤال قذر فى نفسه وانه يصعب على أن أحمله على إدراك معنى النظافة ؟ ومع ذلك فلا يمنعنى سؤاله هذا من أن أجيب « بأننى أتحاشى القذارة وانا فى معزل عن الناس لأن لى أنفا أشم به « فان هو ألح فى السؤال وقال « هب أنك مقرور فلا تستطيع الشم أو انك كريه الرائحة بطبعك »أجبته« اننى أكره أن أرى نفسى قذرا كما أكره أن يرانى الناس كذلك » فاذا قال « هب أنك فى ظلمة (لا ترى فيها نفسك) أجبت « حتى فى هذه الحالة وعلى افتراض اننى ليس لى أنف

يشم ولا عين تبصر، فان إحساسى بالامر يبقى كما هو ،فان طبيعتى لتشمئز كلما فكرت فى القذارة : ولو لم تفعل ذلك لكانت طبيعة دنيئة حقا، ولكرهت نفسى لأنها نفس حيوان : ومثل هذه النفس لاأستطيع اكرامها ما دامت لا تأتى ما يليق بها كطبيعة انسانية : وكذلك اذا سمعت الناس يتساءلون لم يجدر بالرجل أن يكون نزيها وهو بمعزل عن الناس ؟ فأننى لا أريد أن أصرح برأيى فيمن يسألون مثل هذا السؤال ! » وغرض شافتسبرى من كل هذا أن يقول ان الرجل الفاضل يرشده الى أفعاله الفاضلة طبعه أو قوة خلقت فيه ، وهذا الطبع أو هذه القوة هى التى سماها الكتاب الاخلاقيون من بعده بالضمير ولا يمنع قول شافتسبرى بأن المرشد الى الفضيلة قوة طبيعية موروثة فى الانسان من أنها كسائر القوى النفسية قابلة للتهذيب والتنمية؛ اذ هى تنمو وترعرع اذا تعهدها الانسان وهيأ لها البيئة الصالحة . لنموها،وهى تضعف وقد يموت اذا أهملها : كما أن العقل البشرى منطقى بطبعه: أى أنه يسترشد بنوره الفطرى فى تقدير الاحكام من حيث صحتها وخطؤها ، وليس هذا معناه أن الناس جميعا منطقيون بالعقل فى تفكيرهم ؛ أذ مراعاة القوانين المنطقية يحتاج الى الدربة والمران والتهذيب والتربية العقلية الملائمة وتغذية العقل بالتفكير الصحيح وفقد التفكير المخطىء،وكذلك الحال فى الحاسة الخلقية،والحاسة التى بها يدرك الجمال ؛ فانهما وان كانا قوتين من قوى النفس أو ناحيتين من نواحى العقل (كما أن النطق فى الانسان قوة من قوى عقله أو ناحية من نواحيه) إلا أنهما لا بدأن يتعهدا بالتربيه الصالحة والتنمية فى البيئة الملائمة ويؤخذا بالدربة والمران والتهذيب وإلافسدا أوضعفا . ولهذا نرى أن شافتسبرى (ومن تبعه

من فلاسفة الأخلاق مثل هتشسون) كان يعتقد أن الحاسة الخلقية التى بها نقدر أفعال الخير والشر طبيعية كسبية فى آن واحد ؛ فهى طبيعية بمعنى أن جرثومتها فطرية فى النفس، وهى كسبية بمعنى أن هذه الجرثومة تنمو فى البيئة الصالحة لها وتحت الظروف الملائمة حتى تصل إلى درجة الكمال الذى فى إستطاعتها أن تصل إليه .

فكلنا يدرك الخير والحق والجمال ، ولكن درجات إدراكنا تتفاوت بقدر ماتتفاوته بيئاتنا ونشأتنا وكلنا يدرك الخير والحق والجمال ، ولا نستطيع أن نعلل هذا الادراك، ولا أن ندلل عليه كما ندرك الألوان، والروائح، والطعوم، ولانستطيع تعليل إدراكنا لها إلا بالقول بأن لنا من الحواس الظاهرة ما هىء بطبيعته لأن يدرك الألوان والروائح والطعوم، ولن نستطيع إدراك معنى الحمرة أو الحلاوة ولا وصفهما لمن حرم حاسة البصر أو الذوق .

ومما أحكم مانصح به « اللورد مانزفيلد » رجلا وقد عين حاكما لمستعمرة من لمستعمرات البريطانية واقتضت وظيفته أن يترأس المحكمة العليا لتلك المستعمرة مع أنه لم يكن من رجال القانون ولا من ذوى الخبرة بالحاكم : قال له اللورد « كن جريئا فى إصدار حكمك يكن الصواب حليفك ولا تحاول تعليل أحكامك فتعرض نفسك للخطأ فى التعليل » ويرمى لورد مانزفيلد بهذا إلى أن أول ما يتبادر إلى الذهن من الأحكام هو ما توحى به النفس المطبوعة مباشرة وهو من قبيل الذوق لا يحتمل التعليل : فالعدل فى نظره أحد تلك المبادىء التى طبعت عليها النفس وهى تدركه ادراكا مباشرا لأول وهلة اذا وقعت عليه كما تنفر من الظلم نفورا طبيعيا بمجرد ادراكها — وهو رأى يناقض مناقضة صريحة رأى شاعرنا العربى المتشائم حيث يقول

والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

نقد هذا المذهب

(١) قد اتضح من كل ما تقدم أن شافتسبرى وأتباعه يعتقدون أن الحاسة الخلقية نوع من « الذوق » أشبه بذلك الذى يساعدنا على ادراك الجمال وأن هذا الذوق قابل للتهذيب والتربية، ولكننا نرى ان الناس مختلفون فى أذواقهم فى تقدير الجمال . فنحن نصف ذوق فلان بالحسن أو الجودة، وذوق آخر بالقبح أو الخسة إذا ماقيس ذوقاهما بمستوى خاص فهل هناك مستوى يقاس به أذواق الناس فى الأخلاق؟ وما هو هذا المستوى ؟ هل يصح أن تقول إن الأحكام الخلقية تقدر قيمتها بقياسها إلى ذوق الرجل المهذب ؟ شعر شافتسبرى وهاتشسون بصعوبة هذه النقطة فلم يعتبرا الحاسة الخلقية معيارا كافيا للاخلاق ، بل حاولا أن يضعا لها حدا فقالا إن الأفعال التى توجبها الحاسة الخلقية المهذبة، هى الأفعال التى تعود بأكبر قسط من الخير على المجتمع الانسانى، إذ الانسان اجتماعى بطبعه غير أن هذا لا يشرح لنا ما هو أكبر قسط من الخير للمجتمع الانسانى : على أنهما بقولهما بالحاسة الخلقية قد جعلا الاخلاقية أمرا نسبيا إعتباريا محضا : ولا يقوم مذهب أخلاقى على مثل هذا الاساس .

(٢) ان الحاسة الخلقية وان كانت بمعنى من معانيها تشبه الحس بالجمال كما يقولون ، اذ كل منهما قوة لتقدير أمر معنوى ، الا أنها تختلف عنها من ناحية هامة لأن الرجل الذى حرمته الطبيعة أو ظروف الحياة التمتع بحاسة للجمال لايزال موضع احترام الناس وإكبارهم، إذ كان جديرا بالاحترام والاكبار من جهات أخرى ؛ ولكن الرجل الذى فسدت أو ضعفت فيه الحساسة الخلقية موضع احتقار الناس وازدرائهم مهما كانت منزلته الاجتماعية أو العلمية، فلو

كان كل من الحاستين الخلقية والجمالية طبيعيا فلا معنى لتوجيه اللوم على من فسدت حاسته الخلقية دون من فسدت حاسته الجمالية

رأى ما كدوجل

ويقرب من رأى شافتسبرى وهاتشسون فى الحاسة الخلقية رأي ما كدوجال فى الضمير، الا أن هناك فرقا هاما بين الرأيين لابد من ملاحظته، وهو أن ما كدوجل لايعترف بوجود قوة موروثة مطبوعة فى النفس تشبه الحاسة الخلقية وتكون الجرثومة الأولى التى ينمو منها الضمير بل يقول: أن هناك جراثيم أخرى طبيعية موروثة تكون العناصر الأولى التي يتألف منها الضمير: تلك هى الغرائز والوجدانات الخاصة التى تصحبها، وما كدوجل شديد النقد كثير التهكم من طائفة الاخلاقيين الذين يقولون بوجود قوة مطبوعة فى العقل موروثة تبين لنا الخير والشر والصواب والخطأ من الافعال

يقول راشدول فى كتابه «نظرية فى الخير والشر» والحق أن الفعل لايفعل الا بدافع يدفع الى الصواب أو المعقول» فيرد عليه ما كدوجل بقوله «انه لا ينكر ما للعقل من أثر فى أحكامنا الخلقية ولا يقول ان الضمير مجرد وجدان نفسى، ولكنه ينكر كل الانكار أن العقل وحده بدون مساعدة التجارب والتقاليد يستطيع أن يرشدنا الى الاحكام الخلقية الصحيحة

ملخص رأيه

وينظر ما كدوجل الى الضمير كظاهرة نفسيه غاية فى التعقيد لها أصول وجراثيم موجودة فى جبلة النفس وطبيعتها . وهى بنموها وتطورها تحت تأثير عوامل الاجتماع والتربيه تصبح أمرا آخر غير تلك الجراثيم الأولى التى تألفت منها، وهذه حقيقه ظاهرة جد الظهور فى الامور النفسيه : فاننا نرى الادراك

يعتمد على الحس ولا يوجد بدونه ،ولكن الادراك شيء والحس شيء آخر : وتعتمد الارادة على التفكير والوجدان ولا توجد بدونهما ولكن التفكير والوجدان شيء والارادة شيء آخر . وكذلك يعتمد الضمير على الغرائز والوجدانات الخاصه المصاحبة لها والعواطف التى تتألف من هذه الوجدانات، ولكنه فى جملته ليس هو هذه كلها ولا هو واحد منها بل هو ظاهرة جديدة تختلف كل الاختلاف عنها جميعا .

ولكى نفهم مايقصده ماكدوجل بالضمير لا بد لنا من معرفة بعض الشيء عما يسميه بالعاطفة لشدة الارتباط بين الاثنين .

العاطفة فى رأى ما كدوجل وعلاقتها بالضمير

يتبع هذا النفسى العلامة «شاند » فى تعريفه للعاطفة بأنها مجموعة ميول وجدانية تكون وحدة خاصة وتتعلق بموضوع خاص كعاطفة الحب والكراهية فعاطفة الكراهية مثلا هى مجموعة وجدانات أولية بسيطه ،منها الغضب والخوف والاشمئزاز، تكون وحدة خاصه، وتتعلق بموضوع معين كانسان أو حيوان أو شيء من الأشياء، وحب الأم لابنها عاطفة تتألف من مجموعة وجدانات أوليه بسيطة مثل العطف والفخر واللذة الخ . ولكل عاطفة موضوع خاص يهيجها ويوقظها ولا يهيجها ولا يوقظها غيره. فعاطفة الحب لا يوقظها فى الانسان إلا موضوعات خاصه وكذلك عاطفة الكراهية وعاطفة الوطنية وعاطفة الاحسان والعاطفة الدينية وهكذا، ينتقل ما كدوجل بعد هذا إلى تقسيم موضوعات العواطف إلى قسمين : موضوعات مادية وموضوعات معنوية فالمادية مثل الاشخاص والامكنة والاجسام، والمعنوية مثل الخير والحق والجمال والفضيلة ونحوها . والعواطف التى موضوعاتها مادية لا تساعدنا ان لم تعقنا عن

اصدار أحكام عامة من غير قيد ولا شرط ، فحبنا لفلان من الناس وبغضنا لفلان عائقان كبيران فى سبيل تقديرنا لأفعالهما تقديرا حرا نزيها خاليا من التعصب ولكن حبنا للعدالة (وهو عاطفة موضوعها أمر معنوى) يدفع بنا الى إصدار حكم أخلاقى برىء من التعصب وكذلك كراهتنا للأنانية والخداع والكذب والجبن (وكلها عواطف موضوعاتها أمور معنوية)

فأول خطوة فى مذهب ما كدوجل أنه يرى ان العواطف التى موضوعاتها أمور معنوية هى وحدها الباعث لنا على اصدار أحكام أخلاقية عامة ، وهى وحدها التى تقدر هذه الأفعال

الخطوة الثانية، هى أن هذه العواطف ليست أمورا طبيعية ولا قوى موروثة ، وانما هى حالات نفسية وجدت جراثيمها الأولى فى النفس ونمت وتغذت بروح الاجتماع والبيئة الذين يعيش فيهما الفرد ، إذ العواطف من ناحية مطبوعة ومن ناحية أخرى وليدة الاجتماع ، فالاجتماع والتجارب الشخصية والتقاليد الموروثة كفيلة بأن تبين لنا خيرية الفضائل وشرية الرذائل ، والتربية بأوسع معانيها كفيلة بأن تحببنا فى الفضائل وتنفرنا من الرذائل . أو بعبارة أخرى هى كفيلة بتنمية العواطف الخلقية فينا ، فهى التى تغرس فى نفوسنا بذور هذه العواطف بان تحبب الينا الصدق والشجاعة والصراحة وحب الوطن والعطف على الفقراء ونحو ذلك ، والطبيعة كفيلة بأن تمدنا بوجدانات تمتزج بهذه العواطف وتصير جزءا منها ، فنحن نشعر ازاء العدل باللذة وارتياح وفخر ، كما نشعر بألم وغضب إزاء الظلم : واللذة والألم والفخر والغضب وجدانات طبيعية فطرية ، إلا أن الشعور بها إزاء الفضائل والرذائل شعور مكتسب فى نظر ما كدوجل

وهذا يوضح الى أى حد يتأثر الفرد من ناحية تكوين عواطفه الخلقية بالبيئة الاجتماعية التى ينشأ فيها، إذ الفرد وحده لايستطيع بحال أن يكون تلك العواطف فى نفسه بمجرد النظر والتفكير، فالعامل الأكبر فى تكوين العواطف الخلقية فى نظر ماكدوجال هو البيئة الاجتماعية لا العقل وحده، وهو لاينكر أثر العقل فى الحكم وفى تقبل مايلقى اليه وماتوحى به البيئة كما أسلفنا

ويقول ماكدوجل: ان التقاليد الاخلاقية تظهر شيئا فشيئا وتنمو بنمو الحياة الاخلاقية فى الأمة وهى فى تطورها تخضع لتأثير الرجال ذوى المكانة الفكرية والادبية فى الأمم وتتناقلها أفراد الامة جيلا عن جيل عن طرق عدة: منها اللغة والآداب العامة والدينية، ومنها المثل الحية الظاهرة فى شخصيات خاصة الأمة اذ هم بأفعالهم وأقوالهم وبما يشعرون به إزاء أمر من الامور يضعون أمثلة يحتذيها غيرهم ممن هم أقل منهم فى المكانة الأدبية والاجتماعية

فالفرد يرث الكثير عن مجتمعه ولا سيما عن الطائفة صاحبة النفوذ فيه : ولا يستطيع بحال أن يبتدع نظاما أخلاقيا ماظل منفردا عن الجماعة، كما أنه لايستطيع الانتقاد على نظام مقرر فيزيد عليه أو ينقص منه إلا بعد الانغماس فى ذلك النظام أولا ، وهذا ماقصده «توماس جرين» بقوله: ان الفرد لايستطيع أن يكون ضميرا لنفسه بل هو دائما فى حاجة إلى المجتمع ليكون ضميره له» (مقدمته فى الأخلاق ص ٣٥١) وهذا ظاهر لأن الفرد إذا اعتزل الحياة الاجتماعية لاتتهيأ له الظروف للتفكير فى سلوكه الأخلاقى أو سلوك غيره إذ ليست هنالك ضرورة تدفعه إلى ذلك: أى أن الفرد لايجد مجالا يستخدم فيه أحكامه الخلقية كما انه لاتربى فيه تلك العواطف الخلقية التى يكتسبها من

انغماسه فى الجماعة، أولا يتربى فيه الضمير الذى هو مجموع هذه العواطف . وليس الفرد الذى يعيش فى وسط اجتماعى يحرم عليه حرية فكره ويخضعه لسلطان التقاليد القوى الضيق بأسعد حظا من ذلك الذى يعيش منفردا عن الجماعة اذ حكمه الأخلاقى لاقيمة له بل القيمة كل القيمة لحكم العرف والتقاليد . ومثل هذا الفرد لايتكون عنده الضمير الذى يتكلم «ما كدوجل وجرين » عنه .

أما الطفل الذى ينشأ فى حياة اجتماعية راقية، ويحتك بأوساط أخلاقية مختلفة ،ويلقن عن مجتمعه أفكاره وعقائده ومبادئه ، ويقرأ آدابه وتاريخه ويدرس سير عظمائه ،وهو فوق هذا يدرس لغته وفيها من المعانى الأخلاقية ما فيها ـ فأنه، لو تركت له حرية التفكير والاختيار:

(١) يدرك بنفسه قيمة الأفعال التى تمس مصلحته وتعود عليه بالنفع أو تلائم أغراضه الشخصية، والأفعال التى لاتمس مصلحته ولا تعوقه فى سبيل حصوله على أغراضه

(٢) يدرك المبادىء العامة التى اتفق على صحتها جميع الطبقات والأفراد من أهل أمة فيحترمها ويقدسها ويدافع عنها، ويحتقر ويمقت تلك التى تناقضها .

(٣) يشعر بوجدان أخلاقى خاص إزاء كل مبدأ من هذه المبادىء

(٤) يتكون عنده مجموعة من تلك العواطف الخلقيه السالفة الذكر تصبح لها وحدة خاصة تمتزج بنفسه وتكون جزءا من شخصيته وخلقه، تأمره بفعل مايعده واجبا، وتنهاه عن فعل مايعده خروجا على ذلك الواجب : تشعره بلذة إذا ماأتى من الأفعال ما يتمشى مع روحها، ويألم إذا ماأتى من الأفعال مايخالفها، تلك الوحدة هى الضمير .

نقد هذا الرأى

(١) واعتراضنا على رأى ما كدوجال هو اعتراضنا على رأى أصحاب الحاسة الخلقية، وهو أنه ينزل بالأخلاق إلى مستوى الأمور الاعتبارية النسبية، فما هو خير فى نظر مجتمع، قد يكون شرا فى نظر مجتمع آخر

(٢) إن الأخلاقية بهذا المعنى تستمد كل سلطانها من البيئة والمجتمع فهى أشبه بالقانون الوضعى فيها معنى السلطة، ولكنها ليست سلطة داخلية فى النفس، بل سلطة خارجة عنها، أو هى سلطة داخلية مستمدة من سلطة خارجية .

(٣) إن ما كدوجل لا يفرق بين الضمير والشخصية الأخلاقية أو التكوين الخلقى العام ؛ مع أن الضمير أقرب إلى أن يكون سلطة من أن يكون مجموعة أخلاق، أو وحدة مؤلفة من عواطف خلقية

مذهب بطلر ومن تبعه فى الضمير

وممن اشتهر بفلسفة الضمير من الكتاب الأخلاقيين « الأسقف جوزيف بطلر » الذى سبق ذكره، وهو متأثر الى حد كبير بفلسفة « شافتسبرى وهاتشسون » الا أنه استعاض عن الحاسة الخلقية بالضمير، وربما كان بطلر من أوائل الفلاسفة الانجليز الذين أوضحوا غوامض الضمير، واستعملوه فى معنى أشبه بالاصطلاحى وتكلموا عنه ووصفوا سلطته بما لم يقل به أحد من الأخلاقيين قبله، ويقسم بطلر الأفعال الانسانية الى : —

(١) أفعال نزوعية شهوية تدفع اليها الغرائز والاستعدادات، وغايتها إرضاء النفس الشهوية

(٢) أفعال مبنية على الروية والتفكير

ثم هو يفترض وجود ثلاث قوى فى النفس .

(ا) قوة حب النفس، وهو لا يعتبرهـا مكافئة لغريزة المحافظة على النفس، بل قوة مصدرها العقل الانسانى الناطق

(ب) قوة حب الغير (التى يصح أن نطلق عليها اسم الاحسان العام) .

(ج) قوة الضمير، وبه يعنى القوة المهيمنة على القوتين السابقتين، والمسيطرة على جميع الافعال الانسانية الارادية، وسيأتى ذكر مذهبه بالتفصيل فى الكلام على المذاهب الأخلاقية .

غير أننا يجب أن نقرر هنا أن بطلر لم يوضح تماما ما قصده بالضمير أهو قوة فطرية لا نستطيع معرفتها وان كنا نستطيع بها إدراك الصواب أو الخطأ ، والخير والشر ؟ أم هو سلطة أخلاقية نستطيع أن ندرك أوامرها بالتفكير والنظر ؟ بل ترك الامر مبهما غامضا وضحه من بعده من اقتفى أثره من فلاسفة الاخلاقيين، وتفرع عن رأى بطلر فى الضمير مذهبان : مذهب الذين يقولون بالرأى الأول، ويعرفون باتباع المذهب الذوقى ـ بالمعنى الضيق ـ ومذهب القائلين بقانون العقل .

أما الطائفة الاولى فتقصد بالضمير تلك القوة العامة التى يشترك فيها افراد البشر جميعا، والتى بها يدرك الصواب والخطأ . فليست هى بضمير زيد أو عمرو بل القوة التى ضمير زيد أو ضمير عمرو مظهر من مظاهرها ، وهى قوة لا تزل فى حكمها كما يقول كانت، وانما يزل الانسان اذا عمل على مخالفتها فلم يطابق عمله الصواب، ومن أتباع هذا المذهب « عما نويل كانت » الذى سيأتى ذكر مذهبه بالتفصيل .

وأما الطائفة الثانية فتقول : إن القوانين الأخلاقية قوانين عقلية، فالانسان

يدرك الخير ويدرك العلاقة بين الأفعال الخيرة، كما يدرك بطبعه الاحكام الأولية البديهية فى المنطق والرياضة: إى انهم قارنوا العقل فى ناحيته الخلقية به فى ناحيته المنطقية، كما قارن فلاسفة الحاسة الخلقية العقل فى ناحيته الخلقية به فى ناحية ادراكه للجمال، فهم يقولون ان الفعل الصواب يتضمن تصديق حكم بديهى والخطأ يتضمن تكذيب هذا الحكم بالفعل: فالأمانة فى نظرهم تتضمن التصديق بالقاعدة البديهة الأولية القائلة : —

« إن لكل إنسان الحق فيما يملك » والسرقة انكار عملى لهذه القاعدة ومن أشهر اتباع هذا المذهب صمويل كلارك الذى سيأتى ذكر مذهبه .

رأى جون استيوارت ميل

اما ميل فيعتبر الضمير سلطة داخلية فى النفس تكتسب وتربى بالتجربة ويقصد بهذه القوة الشعور بالألم أو اللذة إزاء الأفعال الخلقية: ذلك الشعور الذى يستفاد من البيئة الاجتماعية التى يعيش الفرد فيها، فالفرد يتعلم من بيئته متى يكون الفعل مباحا ومتى يكون محرما، متى يمتدح الفعل ومتى يذم، متى يثاب على الفعل ومتى يعاقب عليه، فتتربى فى نفسه عاطفة الحب للأفعال التى يبيحها المجتمع ويمتدحها، أو يثيب عليها، كما تتربى فى نفسه عاطفة الكراهية لتلك التى يحرمها المجتمع، أو يذمها أو يعاقب عليها . ويتبع حبه للطائفة الاولى من الإفعال شعور وجدانى لذيذ كما يتبع كراهيته للطائفة الثانية شعور وجدانى مؤلم، وذلك الشعور الوجدانى اللذيذ أو المؤلم هو فى نظر «ميل» الباعث الأول على الافعال، أو هو الضمير .

وقد سمى الضمير سلطة داخلية، لا لأنه تقصد به قوة مطبوعة فطرية أو قوة عقلية كما يقول كانت أو حاسة خلقية كما يقول « شافتسبرى وهاتشسون »

بل ليميز بين تلك القوة وبين السلطات الخارجية التي ذكرها بنثام فيلسوف المذهب النفعي الكبير . وهذه السلطات هي الطبيعة ، والحكومة، والعرف والدين . فهو يعنى بالسلطة الداخلية أمرا نفسيا بحتا ، أو وجدانا من الوجدانات، وكثيرا ما يقصره على الوجدان النفسي المؤلم الذي يصحب الافعال المخالفة للواجب . وهذا الوجدان اذا تحرر من أثر التعصب وتعلق بفكرة الواجب من حيث هو لا ببعض الافعال الجزئية التي يقتضيها الواجب سماه الناس بالضمير

فالضمير عنده أمر كسبي بحت خاضع لما يسميه علماء النفس (بقانون تداعى المعانى) . فكلما فكر الانسان فى فعل من الافعال ، أو خطر له خاطر أخلاقى، أو هم بفعل أمر من الامور ، صحب ذلك التفكير ـ لأنه أصبح من عادة من يصحبه ـ شعور وجدانى لذيذ إذا كان المفكر فيه متمشيا مع مبدأ الواجب، وشعور وجدانى مؤلم إذ كان المفكر فيه مناقضا لمبدأ الواجب

فالضمير اذا على هذا الرأى ليس قوة طبيعية بسيطة، بل هو ظاهرة نفسيه متأثرة بعوامل نفسية كثيرة، مثل وجدانات العطف على الغير وحب النفس والخوف من السلطات المختلفة والشعور الدينى، ومتأثرة كذلك بالتربية والبيئة بأوسع معانيها ، و بذكريات الطفولة وغيرها من أدوار الحياة : ورأى ميل كما ترى أقرب الآراء إلى رأى ما كدوجل ورأى كارليل، اللذين شرحناهما

هكذا تضاربت آراء الفلاسفة وتناقضت فى ماهية الضمير وأصله واختلفت مذاهبهم كل الاختلافات المحتملة ، فنهم القائل بأنه طبيعى موروث ، ومنهم القائل بأنه غرزى، ومنهم القائل بأنه كسبى محض، ومنهم القائل بأنه نصف كسبي

ومهما يكن الأمر فان هؤلاء الفلاسفه جميعا متفقون إلى حد على مايعتبرونه وظيفة للضمير، وأثرا له فى حياتنا الأخلاقيه

وظيفة الضمير

(١) أنه القوة - أيا كان كنهها وأصلها - التى بها ندرك الصواب والخطأ والخير والشر

(٢) إن هذه القوة يصحبها وجدان لذيذ، أو مؤلم عند ادراكها لخيرية أوشرية فعل من الأفعال

(٣) إنها سلطة آمرة ناهية : أى إنها قوة تنفيذية

(٤) إنها سلطة مؤنبة تخز النفس إذا أتت من الأفعال ما يتضارب مع مستوى مستوياتها

(٥) يعدها بعضهم قوة تشريعية تسن الدساتير الأخلاقيه، وترسم خطط السلوك

(٦) إنها القوة الأخلاقيه التى نحتكم إليها عندما تتضارب الواجبات التى توحى بها السلطات المختلفة

تطور الضمير

لايتكلم عن تطور الضمير إلا الفلاسفة التجريبيون الذين يعتقدون أن الضمير وليد الحياة الاجتماعية والنفسية معا أى أنه كسبي محض، أو نصف كسبي. وأما غيرهم ممن يعتقدون بأن الضمير موهبة الهية أوطبيعية مفطورة فى النفس فلا يتعرضون لتطوره وإن تعرضوا لتهذيبه وتربيته كما تكلم عن ذلك أصحاب مذهب الحاسة الخلقية

وقد ذكرنا تطور الحكم الاخلاقى فى الأدوار الانسانية المختلفة

والآن نذكر تطور الضمير الذى هو الأصل الذى يستند اليه الحكم الأخلاقى

ذكرنا أن للانسان نفسين : نفسا قبلية ونفسا فردية مستقلة، وان الرجل الهمجى الساذج تغلب عليه نفسه القبلية لامتزاج حياته بحياة المجتمع الذى يعيش فيه، وأن النفس الفردية لاتظهر ولا تظهر استقلالا ذاتيا الا فى الأدوار التى يخطو فيها الانسان خطوات واسعه فى النمو العقلى والخلقى . وذكرنا أن الحكم الاخلاقى فى أوائل أدواره ينصب على الافعال نفسها لاعلى الاشخاص الذين تصدر عنهم الافعال ، ولا على أخلاقهم وانه حكم باسم القبيلة فى مصلحة القبيلة وذكرنا أنه يلى هذا الدور دور ينصب فيه الحكم الخلقى على الخلق نفسه : لكن باسم القبيلة :أى ان الفرد فى هذا الدور لايحب أو يكره الافعال لأنها تجلب خيرا أو شرا لقبيلته ، بل يحب ويكره الناس إذ أتوا من الأفعال مايجلب خيرا أو شرا لها ، وذكرنا أنه يعقب هذا الدور دور ثالث يحكم فيه الفرد على الافعال وأصحابها، لامن حيث تأثير هذه الافعال أو من تصدر عنهم الافعال فى حياة القبيلة، أو لمجرد أنها جرى العرف بتسميتها خيرا أو شرا، بل لأنه نفسه يعتقد بخيريتها أو شريتها حتى ولو خالف اعتقاده أو حكمه ماجرت به تقاليد العرف :

ففى مثل هذا الدور نرى ظاهرة جديدة لم تكن موجودة من قبل : تلك هى شعور الفرد بفرديته أى شعوره بذاته كوحدة مستقلة تدرك الصواب والخطأ والخير والشر كأمور لها قيمتها فى ذاتها ،وتقوم الافعال والرجال وتحكم على أخلاقهم .وذلك الشعور بالنفس الفردية كمصدر للحكم الاخلاقى الصادر من الفرد نفسه على أفعاله وأفعال غيره هو الذى نسميه عادة بشعور الضمير .

غير أننا لايجب أن نقصر الضمير على تلك الظاهرة الخاصة التي لاتوجد إلا ،

فى الدور الراقى من أدوار التطور النفسى الأخلاقى، وإن كان الضمير بمعناه الدقيق لاوجود له الا فى هذا الدور ، بل يجب تعميمه بحيث يشمل ضمير الرجل الهمجى كما يشمل ضمير المتمدين الراقى، وان كان هناك اختلاف كبير بين الضميرين

واننا لو شبهنا المصدر الذى يستند اليه الحكم الاخلاقى عند كل فرد بعالم من العوامل كما يفعل بعض الاخلاقيين ، لقلنا ان العالم الذى يصدر عنه الحكم الاخلاقى للرجل الهمجى هو نفسه القبلية أو ان ضميره هو هذه النفس، وان العالم الذى يصدر عنه الحكم الاخلاقى للرجل الراقى هو نفسه الفردية التى تصدر الاحكام الاخلاقية على نفسها وغيرها بعد قياس تلك الافعال بمبادئها الخلقية ويمكن أن نلخص أدوار التطور التى يمر بها الضمير الانسانى فى أربعة كما ذكرها « فندت »

(١) الدور الذى لاتتميز فيه الناحية الخلقية عن النواحى الأخرى للحياة إذ سلوك الانسان فى هذا الدور سلوك عام لافرق فيه بين خلقى وغير خلقى؛ وإن كان فيه فرق بين ماهو نافع للمجتمع وما هو ضار به

(٢) الدور الذى تتحد فيه الأفكار الخلقية تحت تأثير السلطات الخارجية التى أهمها الدين والعرف، وهو أيضا دور ظهور القوانين كما شرحنا آنفا وفيه تنحصر وظيفة الضمير فى امتداح كل فعل متمش مع القانون (دينيا كان أو اجتماعيا أو وضعيا) والشعور بالامتعاض عند مخالفته

(٣) الدور الذى فيه تنتظم الافكار الأخلاقية وتصبح وحدة وقوة فى النفس . ويصل الانسان إلى هذا الدور عند ماتنمو فيه قوة التفكير النظرى ويقل فيه تأثير سلطان المجتمع، وفى هذا الدور يحل النظام الأخلاقى للانسانية محل النظام الأخلاقى للقبيلة أو الأمة

(٤) الضمير بمعناه الكامل : أى السلطه النفسية التى تبعث على الأفعال الخلقية فتنهى وتأمر وتؤنب إلى غير ذلك مماسبق شرحه، وهذا الدور هو دور ظهور المثل العليا بالمعنى الأخلاقى الدقيق .

نسبية الضمير

إذا سلمنا أن الضمير قوة أوسلطة فى النفس تتطور وتنمو بحسب البيئة والظروف التى يعيش فيها الفرد ، وأنه قابل للتربية والتهذيب وأنه يختلف فى الأفراد والأمم ، لزم من ذلك أن نسلم أن الضمير فى نهايته أمر نسبي ، وأن أحكامه الصادرة عنه نسبية كذلك ، والاعتراف بهذا ضربة قاضية على الأخلاق كعلم يبحث عن المثل العليا ، والمبادىء الأخلاقية العامة التى يجب تطبيقها بلا استثناء فى كل زمان وفى كل مكان ، وعلى جميع الأشخاص

ومما لا شك فيه أن التاريخ ودراسة البيئات الاجتماعية المعاصرة يثبتان أن هناك اختلافا فى أحكام الناس على الفعل الواحد وفى أحكام الفرد الواحد على الفعل الواحد فى ظرفين مختلفين . والناظر فى تاريخ حياة الامم الغابرة لايعجزه أن يرى أن كثيرا من الامور التي عـدها الاقدمون فضائل بالفعل أو على الاقل أمورا مستباحة نعدها نحن اليوم من أشنع الرذائل، فقد استباح العلماء القدماء لانفسهم الرق والاستعباد ووأد البنات واللواط وغير ذلك مما تحرمه اليوم الهيئات الاجتماعية الراقية . ونحن الآن نرى بعض الامم تجيز من الافعال ما تستنكره الامم الاخرى والعكس ، فهل نستنتج من هـذا أن الاخلاقية أمر إعتبارى يختلف فى كل جيل وفى كل أمة وأن المستوى الاخلاقى هو المقياس الذى تتخذه أمة بعينها أو جيل بعينه معيارا تقاس به الافعال؟ أم نحن نقول كما قال بعض الاخلاقيين : أن الناس إنما يختلفون فى الحكم على

الافعال الجزئية ولـكنهم يتفقون على المبادىء العامة؛ لان هذه المبادىء العامة لا تعرف زمانا خاصا ولا مكانا معينا ؟ الرأى فى هذا مختلف فيه بين الاخلاقيين والواقع أن هناك مبادىء عامة يسلم بها كل جيل وكل أمة ولـكن هناك أيضا مبادىء جزئية سلمت بهـا الامم فى الماضى ولا تسلم بها الأمم اليوم، وأمورا جزئية تواردت عليها الأحكام المختلفة من أفراد متعددة ، ومن فرد واحد تحت ظروف مختلفة .

ومثل « كانت وفخت » ينكران نسبية الضمير كل الانكار، ويقولان إن الضمير لا يتغير فى البيئات والهيئات الاجتماعية ولا يتطور ، كما يستحيل عليه أن يخطىء وإنما الذى يخطىء هو الانسان اذا خالف ما يوحى به الضمير إليه : فالضمير دائما رائده مبدأ الواجب والخطأ والمعصية يقعان عند ما يخالف الانسان هـذا هذا المبدأ أى عند ما يعوق الضمير عائق كأن تتغلب عليه شهوة من الشهوات أو يقهره حب أعمى لتقليد اجتماعى، أو تعصب قومى أو دينى ، أو تحيز للقديم لأنه قديم أو نحو ذلك

وخز الضمير

اذا أتى الانسان فعلا مخالفا لقانون من القوانين، سواء أكان قانون الواجب الأخلاقى، أو قانونا دينيا أو عرفيا أو وضعيا، وتحقق من هذه المخالفة ومن الوقوع فى الخطأ، صحب شعوره بمخالفة الواجب - أيا كان نوعه - شعور وجدانى مؤلم فاذا كانت المخالفة خروجا على أحد المبادىء الاخلاقية، وتحقق الانسان من هذا الخروج، سمى الألم المصاحب لهذا التحقق « بوخز الضمير » أو بالندم، وهو ظاهرة نفسية غريبة ربما لا يعدلها ظاهرة أخرى من ظواهر النفس ؟ كأن نفس الفرد تنشطر شطرين: شطر صدرت عنه المخالفة فأتى صاغرا متواضعا يحتكم

الى سلطة عليا يعترف بقوتها ونزاهتها، وشطر آخر هو الذى يحتكم اليه، والذى له هـذه السلطة وهو ماسماه بعض الاخلاقيين بالنفس الناطقة، والبعض الآخر باسم الضمير .

وليس هذا الوخز الذى نتـكلم عنه بالشعور الوجدانى المؤلم الناشىء من الخوف من العقوبة الذى يسميه الاستاذ « بين » بالضمير ولا الذى يسميه « ميل » بالسلطة الداخلية لان « بين » لايفرق بين السلطة النفسية الآمرة الناهية، والخوف من العقوبة، فالخوف من العقوبة عنده (سواء أكانت العقوبة عاجلة أو آجلة دنيوية أو أخروية) هو وحده السلطة المسيطرة على أفعالنا : وانما نحن نعنى بهذا الوخز الحالة الوجدانية المؤلمة التى يشعر بها الفرد بعد احتـكامه الى الضمير وتحققه من مخالفة مبدأ من المبادىء الاخلاقية ، أى أننا نقصد به تلك الظاهرة النفسية الشاذة التى نشعر بها عند مايقوم فى أنفسنا نزاع بين أفعالنا ومثلنا العليا أو مبادئنا .

نسبية وخز الضمير

ولا يلزم من هذا أن وخز الضمير يتناسب تناسـبا طرديا مع عظم المخالفة الاخلاقية أو صغرها، بمعنى أن وخز ضمير القاتل مثلا يجب أن يكون أعظم وأعمق من وخز ضمير الـكاذب : ولـكنه يتناسب تناسـبا طرديا مع قوة أو ضعف يقيننا بمبادئنا الخلقية، فاذا قوى يقين الفرد بمبدأ من المبادىء ، كانت مخالفة ذلك المبدأ (مهما كانت درجة المخالفة) مدعاة لاحداث ألم عظيم فى نفسه واذا ضعف يقين الفرد بمبدأ من المبادىء أو لم يدن به أصلا كانت مخالفته لذلك المبدأ مدعاة لاحداث ألم ضعيف فى نفسه، أو عدم احداث ألم أصلا . فالاخبار بالـكذب (مهما كان نوع الـكذب والنتائج المرتبة عليه) عند من يدينون

بمبدأ الصدق أشد أثرا فى النفس وأعمق فى ايلامها من الاتيان بجريمة القتل عند من لا يدينون بمبدأ المحافظة على حياة الغير أو احترام النشأة الانسانية لذاتها وليس أدل على هذا مما نعرفه عن حياة بعض المجرمين الذين اعتادوا ارتكاب الجرائم الى حد أنها لا تحدث فى أنفسهم ألما مطلقا مهما بلغت جسامتها ومهما كان أثرها ؛ لأنهم يعيشون فى عالم لا نزاع فيه بين أفعالهم ومبادئهم . وفى حكم هؤلاء من يرجع اجرامهم الى حالات جسمية خاصة كضعف فى مجموعهم العصبي أو فقد فى بعض خلايا المخ أو نحو ذلك

وعلى عكس من هؤلاء من يدينون بالمبادىء الأخلاقية والدينية ويقدسونها فانهم لا يألمون لمخالفتها فحسب بل هم يحملون أنفسهم ويعاهدون الله وضمائرهم على عدم العودة اليها وهذا هو معنى التوبة التى يقول الله عز وجل فى شأن أهلها .

« والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ، ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون . أولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم . وجنات تجرى من تحتها الأنهار ، خالدين فيها ونعم أجر العاملين »

وهؤلاء هم الذين يعترفون أمام الله وأمام ضمائرهم ، وأمام الناس بخطاياهم ويشعرون شعورا صادقا بتلك الفجوة العميقة التى خلفتها أفعالهم بين أنفسهم المرتكبة للخطيئة وأنفسهم النادمة المؤنبة عليها ، وجل همهم منصرف إلى سد ذلك الفراغ ولأم ذلك الصدع لكى يوجد التوافق والانسجام بين أفعالهم ومبادئهم ، فتأتى الاولى دائما على وفق ما تتطلبه الثانية .

هل يتغير وخز الضمير زيادة ونقصا ؟

إذا سلمنا أن وخز الضمير يتبع فى قوته وضعفه قوة وضعف الايمان بمبدأ من المبادىء الاخلاقية، وجب علينا أن نسلم أن الفرد الواحد فى أطواره المختلفة تختلف درجات وخز ضميره باختلاف قوة إيمانه ببعض المبادىء أو ضعفه ؛ فالشخص الذى كانت تذوب نفسه حسرة وندما على مافرط فى جنب الله ويبلغ الألم منه غايته اذا عصى ربه فى أمر من الامور، لأنه كان يعتقد بوجود إلهه ويقدس أوامره ونواهيه، يصبح وهو يأتى المعصية جهارا غير مبال ولا هياب إذا ضعف فيه الاعتقاد فى الله ، أو ذهب ذلك التقديس من نفسه ، وعلى عكس من هذا من لم يكن يؤمن بالله ولا بأوامره ، ثم آمن إيمانا صادقا صحيحا

وليست هذه الظاهرة (وهى اختلاف قوة وخز الضمير) بأقل وضوحا فى الحياة الخلقية : تزل المرأة فترتكب خطيئة الزنا وهى طاهرة النفس شريفتها لاعن قصد ولكن لظروف أحاطت بها لم يكن لها طاقة بمقاومتها ، فتحزن وتتألم وتعتب على نفسها وتندم ، ثم يدفع بها سوء الحظ وقسوة الحياة الى ميدان البغاء فتتخذ البغاء مهنة ومرتزقا وهى كارهة ، ولكن سرعان ماتتحول تلك النفس الطاهرة الشريفة إلى نفس خبيثة قفرة من المبادىء الخلقية خالية من الوجدان الخلقى المؤنب ، ذلك لأن المبادىء السامية التى آلمها الخروج عليها بادىء الأمر قضت عليها فى نفس هذه المرأة ظروفها الجديدة فأضعفتها او محتها كل المحو ، فلم تعد تنظر الى البغاء نظرتها الأولى وتعتبره أمرا يحرمه الدين ويأباه الشرف وعزة النفس، بل أصبحت تنظر إليه كوسيلة لكسب الرزق أو كمهنة من المهن التى لا يقيم لها الناس وزنا خلقيا .

ولا يصل الانسان الى هذه الحالة الا بعد عراك نفسى يختلف شدة وضعفا

بحسب درجة تمسكه بعقيدته ومبادئه لأن هـذا العراك نزاع قائم بين نفسين تنتمى كل منهما الى عالم خاص، فهو اختيار بين هذين العالمين ينتهى بتفضيل أحدهما على الآخر

المقاييس الخلقية

تمهيد : يراد بالمقياس الخلقى المستوى الذى يحتكم إليه الفرد أو الجماعة فى تقدير الأفعال الخلقية والحكم عليها ، وقدسبق أن أشرنا إلى أن ذلك المستوى يختلف باختلاف النمو العقلى والخلقى للفرد والجماعة فى أدوار التطور المختلفه ؛ فقد يتخذ الفرد عرف القبيلة أوقانونها أو تقاليدها الدينية مستوى له، فيحكم بالخير أو الحسن على مايتمشى من الأفعال مع روح ذلك العرف ، ويقضى بالشر أو القبح على مايخالفه ؛ وقد يحتكم الفرد فى تقديره للأفعال الى رأيه الشخصى، ويعد ذلك الرأى مستواه الخلقى ، وقد يحتكم لا الى هذا المستوى أو ذاك بل الى قاعدة عامة أو مبدأ عام ؛ أو كما يقول الاخلاقيون الى مثل أعلى يتخذه ميزانا يقيس به أفعاله وأفعال غيره ، أو بعبارة أخرى قد يحتكم إلى مستوى نظرى مثالى (عقلى لا وجود له الا فى الذهن) يقدر بواسطته أفعاله وأفعال غيره ويعمل جهده على تحقيقه بقدر استطاعته

أما العرف والقانون الوضعى والدينى، والرأى الشخصى فمقاييس عملية، والاحتكام إلى الثلاثة الاولى منها أشبه بعملية القياس فى الفقه، أما الاحتكام الى الأخير فأشبه بالرأى والاجتهاد ؛ فتبع العرف والقانون يقول : إن هـذا الفعل حسن لأن الفعل الفلانى الذى من نوعه قد أجازه العرف أو القانون وعده حسنا ، وذلك الفعل قبيح لأن الفعل الفلانى الذى من نوعه قدعده

العرف أو القانون قبيحا ، وأما صاحب الرأى الشخصى فيكم على الأفعال بحسب مايعن له غير متأثر بعرف أو قانون أو مبدأ عام وإلا لخضع حكمه لمستوى آخر غير رأيه الشخصى، من هذا يظهر أن المقاييس الخلقية نوعان: عملية ونظرية وأن المقاييس العملية قاصرة على أفراد معينة أو بيئات معينة، وانها ليس لها ذلك العموم ولا ذلك الاطلاق الذى للمستويات النظرية، لأن هذه الأخيرة مفروض فيها أنها صالحة لكل زمان ومكان وكل أمة

ولا يجب أن نستنتج من هذا أن المقاييس النظرية لاتطبق بالفعل، أو انها ليس لها قيمة عملية، إذ المراد بتسميتها نظرية أنها أمور عقلية مثالية فقط وهذا بالطبع لايمنع من تطبيقها وتقدير الأفعال بواسطتها .

نرى الناس يختلفون فى تقديرهم للأشياء ووضع قيم لها : فمنهم الماديون الذين يحتكمون عادة الى القيم المالية أو النفعية للشىء، فيحكمون عليه بواسطتها فاذا كانت الأشياء غالية الثمن أو عظيمة النفع زادوا فى قدرها وعظموا من شأنها، مهما كان منظرها الخارجى ومهما كان أثرها فى النفس من حيث جمالها أو قبحها ، فتراهم لايحفلون بالازهار مثلا إلا إذا كانت طيبة الرائحة ، ولا يحفلون بمنتجات الفنون الجميلة إلا اذا سمعوا أن ثمنها كيت وكيت، فهم فى هذا يستعملون مقياساً عمليا مصطلحا عليه هو النقد أو الأثر المادى الذى يحدثه الشىء ، ومنهم من يتخذ الجمال مستوى له فى حكمه على الأشياء فتعلو فى نظرهم قيمتها إذا كانت من الأمور التى تحقق معنى من معانى الجمال بقدر ما تسفل فى نظرهم قيمتها اذا لم تف بهذا الغرض ، فهم لايأبهون بقيمة الشىء المالية ولا بأثره المادى فى الخارج أو فى حواسهم ، بل يخضعون حكمهم لذلك المستوى النظرى المعنوى العام بقطع النظر عن أى اعتبار آخر

والآن ننتقل الى المقاييس أو المستويات النظرية فنجد أن فلاسفة الاخلاق لم يتفقوا فيما بينهم على مستوى نظري خاص ، أو بعبارة أخرى لم يتفقوا فيما بينهم على المسألة الأساسية الهامة التي ينبني عليها علم الاخلاق بحذافيره . فنهم من قال : إن المقياس الاخلاقي العام أو المثل الأعلى أو الخير المحض هو كالسعادة ، ومنهم من قال : بل هو الكمال ، ومنهم من يتخذ الواجب مثله الأعلى ويقيس به الافعال الاخلاقية جميعها : يقول « جون استيوارث ميل » في مقدمة كتابه « في المنفعة » اختلف الفلاسفة منذ فجر الفلسفة في هذا الامر أي منذ تنافس سقراط الشاب مع بروتاغوراس السوفسطائي وقال بنظرية « المنفعة » يعارض بها رأي السوفسطائيين ومذهبهم الاخلاقي الشائع وقتئذ . ولا يزال الاخلاقيون وقد مضى على خلافهم هذا نحو خمسة وعشرين قرنا مختلفين في المسألة نفسها حتى اليوم

على أن ذلك الخلاف بين الفلاسفة في أمر هام كهذا لا يضير علم الأخلاق في شيء ، فأكثر ما يكون الخلافات بين العلماء في المسائل الأولية الأساسية التي تستند إليها علومهم ، فليس يضير علم الطبيعة مثلا أن تختلف علماؤه في ماهية المادة وهي الأساس الذي ينبني عليه علمهم ، وليس يضير علم الهندسة أن يختلف علماؤه في ماهية المكان وهو الأساس الذي ينبني عليه علمهم ، وكذلك لا يضير علم الأخلاق أن يختلف فلاسفته في ماهية « الخير المحض » الذي هو أساس علمهم . نعم إن اختلاف العلماء أو الفلاسفة في هذه المسائل الأولية الاساسية يترتب عليه — لا محالة — اختلاف في وجهة نظرهم ، وتعدد في مذاهبهم وآرائهم : وهذا ما حدث بالفعل في علم الأخلاق وفي غيره من العلوم على اننا لا نتغلب على هذه الصعوبة — كما يقول ميل — بقولنا إن المرشد لنا في سلوكنا الخلقي والمقياس الذي به نهتدي إلى معرفة الخير أو الشر أو الصواب

أو الخطأ من أفعالنا هو قوة طبيعية أو غريزة أو حاسة خلقية أوما إلى ذلك ؛ فانه بالرغم من أن وجود مثل هذه القوة أمر مشكوك فيه، نرى أن أتباع هذا الرأي يعترفون بأن حكمها بالحسن أو القبح على الأفعال لا يتناول الحالات الجزئية، بل اننا نهتدى بها فى معرفة القوانين الأخلاقية العامة لاغير ، وهى بتعريفنا بالمبادىء الخلقية العامة لاتعرفنا بالمستوى الذى تقاس به هذه المبادىء والذى من أجله نعدها خيرا . وهم جميعا متفقون على صحة المبادىء الأخلاقية العامة، ولكنهم مختلفون فى الاساس أو الدليل الذى تستند إليه هذه المبادىء فيقول بعضهم : إن الأحكام الأخلاقية بديهية اولية لا يحتاج فى التصديق بها إلا إلى تصور حدودها . ويقول آخرون : بل هى أمور نستنتجها من المشاهدة والتجربة : أى إنها أمور نصل إليها بطريق الاستقراء

ولنذكر الآن أهم المقاييس الخلقيه العمليه وهى العرف والقانون ثم نتكلم على المقاييس النظريه عند كلامنا عن المذاهب الخلقيه

العرف

العرف عادة قومية، وهو بهذا المعنى يوجد عند الحيوان والانسان على السواء ، اذ للحيوان كما للانسان أفعال يأتى بها كل فرد من أفراد فصيلته من غير استثناء ، غير أن أطلاقنا لفظة العرف فى العادات القومية الحيوانية والأنسانية على السواء فيه ضرب من التجوز، أما الحيوان فعرفه غرزى بحت لأن الغرائز الحيوانية (بمعنى من معانيها) عادات قومية يأتى بها كل فرد من أفراد قبيلة واحدة تحت ظروف معينة ، غير أننا يجب ألا ننسى أن الغرائز — حتى فى أرقى أنواع الحيوان تطورا — لا يصحبها شعور بالغايات النهائية التى تحققها أفعالها، فى حين أن الأفعال الانسانية الارادية التى منها الافعال العرفية يصبحها دائما ذلك الشعور ، فخزن النمل للقوت فى فصل الصيف ، وأدخاره للتغذى منه فى فصل الشتاء وجمع النحل للشهد عادتان قوميتان أو غريزتان لهذين الحيوانين، وقس على ذلك سائر الغرائز الأخرى عند الحيوانات ، ومن أغرب

أمثلة العرف الحيوانى مايقوم به أسراب من الطيور المهاجرة كل عام ، فانها تغادر وطنها الى قطر آخر تتخذه مقرا لها مدة من الزمن ، فتبنى فى هذا القطر الجديد عشها وتبيض وتفرخ وتربى صغارها وتتعهدها الى أن تقوى على الطيران ، ثم تعود قافلة الى وطنها تقطع فى طريقها آلاف الاميال من بر وبحر من غير أن تكل أجنحتها ، فاذا ماحل فصل الرحيل من السنة المقبلة ذهبت الى ذلك القطر بعينه وهناك عششت وباضت وفرخت وتعهدت صغارها على النحو السابق ، وهكذا تعيد سلسلة أفعالها عاما بعد عام وجيلا بعد جيل ، مدفوعة اليها بدوافع غرزية بحتة ، لا دخل للارادة ولا للشعور بالغاية القصوى التى تسعى إلى تحقيقها فيها ، وانما يحفزها الى كل ذلك دوافع فسيولوجية تتوارثها أجيالها جيلا عن جيل ، فهو إن شعر فانما يشعر بالغايات الجزئية التى تحققها كل مرحلة من مراحل الفعل الغرزى على حدة ولكنه لا يشعر بالغاية القصوى التى تؤدى اليها جميع المراحل مجتمعة ، وما لنا نذهب بعيدا فهذه غريزة طلب الغذاء والغريزة الجنسية ، ترمى الأولى الى اشباع الجسم وتعويض ما فقده وحفظ كيانه ، والثانية الى استمرار النسل وابقاء النوع ، ومع ذلك لا يحفز الحيوان (أو الانسان) الى تناول الطعام شعوره بالغاية التى يحققها ، بل دافع فسيولوجى هو الشعور بالجوع ، فالغاية التى يقصد اليها مباشرة هى رفع ألم الجوع عن نفسه ، أما الغاية البعيدة أو الغاية القصوى وهى تغذية الجسم فليس له بها شعور ولا هى مقصودة له .

أما العرف الانسانى أو التقليد فينتقل من جيل الى جيل عن طريق المحاكاة شعورية كانت أو غير شعورية كما أسلفنا . نعم للحيوان شعور كما للانسان ، إلا أن شعوره متقطع آنى أما شعور الانسان فشعور مستمر (تحت الظروف العادية) يرتبط ماضيه بحاضره وحاضره بما يتوقعه الانسان فى مستقبله ، هذا فرق : وهناك فرق آخر وهو أن الحيوان يترسم خطة معينة لا يحيد عنها فى فعله بينما نجد للانسان

حرية الاختيار فى أفعاله العرفية مهما كان نوعها وبساطتها : فأفعاله العرفية ليست أفعالا آلية ولا هى ثابتة معينة لاحيدة له عنها بل يدخلها العنصر الارادى الاختيارى (مهما كان قليلا) وهو فوق هذا يمتاز عن الحيوان ببعد النظر لأنه يقدر للمستقبل عواقبه ، ويفعل أفعاله ناظرا إلى هـذه العواقب . وعلى هذا يمكننا أن نعرف العرف الانسانى (أو التقليد) بأنه قاعدة لعمل إرادى شاع فى أفراد أمة أو قبيلة ونما تحت رعايتها . ولا يخرج الأفعال العرفية عن كونها إرادية أن للعرف قوة وسلطانا كثيرا ما تخضع لها إرادة الفرد ، لأن فعل الفرد للعمل العرفى أو تركه له يرجعان فى النهاية إلى إرادة الفرد وحـده واختياره ؛ وليس هناك أفعال من هذا النوع إلا للانسان .

علاقة العرف بالتاريخ

ويرتبط العرف ارتباطا وثيقا بتاريخ الأمة أو القبيلة ويفترض وجوده ولـكننا لا نعنى بالتاريخ هنا الحوادث الفردية التى انقضت وأصبحت تـكون جزءا من ماضى الأمة الذى لا علاقة له بحاضره ؛ بل التاريخ الحى الذى كون جزءا من ماضى الأمة والذى يكون جزءا من تاريخها الحاضر ويحتمل أن يكون جزءا من تاريخها المستقبل ، فالعرف بهذا المعنى مرآة تنعكس عليها صور الأجيال الماضية وصفحة تقرأ فيها أفعال الأمم الغابرة وسجل يحفظ فيه تقاليد السابقين بحالها التى كانت عليه مع قليل أو كثير من التحوير

الغاية التى يرمى اليها العرف

وكما أن الغرائز منها يراد به مصلحة الفرد ، ومنها ما يراد به مصلحة الجماعة ، كذلك العرف نراه مجموعة قواعـد للسلوك ترمى الى تحقيق غايات ، بعضها فى مصلحة الفرد مباشرة . والبعض الآخر فى مصلحة المجتمع ككتلة واحدة ، أو مصلحة بعض الهيئات الاجتماعية الصغيرة الداخلة فى المجتمع العام . لأن

الأساس الذى بنيت عليه التقاليد والذى تسعى دائما للمحافظة عليه هو حماية الفرد والجماعة ، وهذا ظاهر فى تقاليد الهيئات الاجتماعية جميعها على اختلاف بينها فى الأساليب التى بها تأخذ ما يلائم حالتها الاجتماعية وتطورها ، فنظم الأكل والشرب واللباس والزواج والحفلات الدينية والآداب الاجتماعية العامة وغيرها كلها شواهد تؤيد ذلك ؛ لأنها إما أمور يراد بها حماية الأفراد والجماعات والمحافظة على حياتهم وحقوقهم ،أو رموز يراد بها مغزاها ،وفى هذا المغزى أيضا مراعاة مصلحة للفرد أو الجماعة وذلك مثل لبس السواد فى الحداد الذى هو رمز يدل على مشاركة الغير فى الشعور بالحزن ، وكلباس رجال الدين أو القضاء الذى هو رمز يقصد به تمييز طائفتهم عما عداها . وغنى عن البيان أن المصلحة التى يرمى العرف إلى تحقيقها هى مصلحة الأمة المتعارفة ،أو مصلحة أفرادها فقط، إذ عرف كل أمة خاص بها يتناسب مع حاجياتها ومستواها الاجتماعى والتطوري والا فقد يعترض معترض بأن وأد البنات عند العرب مثلا أو الرق أو الزنا عند بعض الأمم الأخرى مما لا يعود على أمة بخير أو منفعة ،وجوابنا على هذا أن الأمم التى اتخذت هذه الأمور عرفا لها لابد أن تكون قررتها وأباحتها معتقدة أن فيها خيرا لها وأن حالتها الاجتماعية الخاصة تتطلبها .

وغنى عن البيان أيضا أن الغايات فى التقاليد تختلف وتتغير من جيل إلى جيل . فكثيرا ما تبقى التقاليد شكلا وصورة فى أمة من الأمم آلاف السنين بعد ما ينتابها من تغير أو تطور فى المغزى الأصلى الذى أريد بها تحققه فى بادىء الأمر

العرف والدين

أننا لو تتبعنا تاريخ التقاليد العرفية لوجدنا أن معظمها تمت بسبب ما إلى أصل دينى، إلا أن بعض التقاليد التى تنتمى الى أصل دينى كثيرا ماينسى الغرض الأصلى الذى كانت ترمى اليه، لأن التقاليد كما أسلفنا تتوالى عليها الأغراض المختلفة . كل غرض بحسب المستوى العقلى والاجتماعى والخلقى للأمة أو القبيلة التى تعتنقها . كما تتوالى المعانى المختلفة على الكلمة الواحدة فى اللغة مع بقاء الكلمة على ماهى عليه صورة وشكلا . وهاك بعض الأمثلة للتقاليد التى من هذا القبيل

(١) كان من عادة قدماء اليونان والرومان أن يكلوا إلى الأمهات لا إلى الآباء تسليم بناتهم إلى أزواجهن فى أعراسهم، ويرجع أصل هذا التقليد إلى تقليد آخر قديم عندهم، وهو أن للأمهات دون الآباء الحق الأول فى رعاية الأولاد والولاية عليهم، وهى قاعدة استمدوها من عرف آخر أقدم من هذا، وهو أن الأمهات دون الآباء هن ربات البيوت والمحافظات عليها وعلى من فيها وقد اكتسبن هذا الحق من اعتقاد دينى قديم عن هاتين الأمتين وهو أن الحامى والمحافظ على كيان البيوت آلهة لا إله : فكانوا ينظرون إلى الأمهات كخليفات لهذه الآلهة أو نائبات عنها يقمن بأوامرها وينفذن أغراضها .

(٢) وكانت من عادة قدماء المصريين ما تعرفون من تحنيط أجسام موتاهم ودفن أمتعتهم وحليهم معهم وما إلى ذلك، مما كان الاصل فيه اعتقادهم بخلود الارواح

(٣) من عرف المسلمين فى جميع انحاء العالم التضحية فى عيد الأضحى، وهى إحياء لذكرى فداء اسماعيل عليه السلام .

(٤) ومن عرف النـاس جميعا إحياء عيد شم النسيم وهو فى الأصل عيد

وثنى أقامه الانسان فى العصور القديمة إحياء لذكرى فصل الربيع الذي تظهر فيه الحياة وهى تدب من جديد فى المملكة النباتية بعد أن ضيع فصل الشتاء معالمها وأفقدها رونقها وبهاءها .

ومن الغريب أن المسيحيين يحبون هذا العيد لا كذكرى للربيع ومظاهر الحياة فيه ، بل كذكري لقيامة المسيح بعد صلبه وارتفاعه الى السماء (فى اعتقادهم) وهو معروف عندهم بعيد الفصح كما تعلمون .

والباحث فى تقاليد الامم وتاريخها يجد الكثير منها باقيا الى اليوم من غير تحريف أو تغيير فى صورته وشكله مع تحريف أو تغيير كلى فى مغزاه . وكثيرا ما يضيع التقليد بالكلية وينسى الناس أصله ويبقى بعض الأمور المتعلقة به كالملابس ، أو أنواع الطعوم أو الأناشيد ، أو غير ذلك من الطقوس والمراسيم .

هل يصلح العرف أن يكون مقياسا أخلاقيا ؟

ربما كان العرف أقدم المقاييس الأخلاقية التى عرفها الانسان والتى كان ولا يزل لها أكبر أثر فى تقويم أفعاله والحكم عليها بالخير أو الشر ، وقد ذكرنا فى كلامنا عن الحكم الاخلاقى وتطوره أن الناس فى أدوارهم الاولى يعتمدون كل الاعتماد على العرف فى إصدار أحكامهم على الأفعال ، وأن العرف مرشد السلوك الساذج عند الرجل الهمجي الذى يعوزه التفكير الشخصي المستقل .

وليس الاسترشاد بالعرف واعتباره مقياسا اخلاقيا أمرا خاصا بالأمم قليلة الحظ من الرقى الاجتماعى فان العرف لا يزال قوى السيطرة غالب النفوذ فى أرقى الامم حضارة . ويظهر أن حب القديم والاحتفاظ به وكراهية الانحراف عنه لا لسبب سوى أنه قديم ومن تراث الاجداد أمور أكسبها الزمن قوة حتى كادت تصير مبادىء لا يري الناس سبيلا الى مناقضتها ، ولا يشذ عادة عن التقاليد العرفية

ويحاول التخلص من عبوديتها ويحكم عقله فى الأمور وينادى بمحاربة القديم إلا القليل من الناس الذين وهبوا جرأة خاصة تمكنهم من الخروج على العادى المألوف ، أما السواد الأعظم منهم فهم منغمسون فى بحر من التقاليد لا يقفون لحظة للسؤال عن أسبابها أو النظر فى حكمتها .

ومعلوم أن الحكم جريا على التقاليد العرفية هو قياس فعل الى آخر يشبهه لا إلى مبدأ عام يدخل الفعلان تحته : فحكم العرف يتدح كذا من الافعال لان كذا هذا من عادة القوم امتداحه ، ويذم كذا من الافعال لان من عادة القوم ذمه .

والعرف مختلف عند الأمم بل يختلف فى الامة الواحدة فى أدوارها المختلفة وهذا أمر راجع الى حالة الأمم الاجتماعية والدينية وتاريخ تكوينها العام فقد يجمع أمتين اقليم جغرافى واحد ، أو قد يفصلهما حاجز طبيعى صغير كجبل أو نهر أو قنال ومع ذلك تجد فى درجة الاختلاف بين تقاليدهما مايدعو الى العجب والدهشة فتنكر احدى الامتين على الاخرى ماتراه حسنا أو مقدسا ،أو على الاقل لاترى فيه هى غضاضته من الناحية الاخلاقية ،ويوضح ذلك مانراه فى جنوب اسبانيا المعروف باقليم جبل طارق فان الجزء الصخرى منه مستعمرة انجليزية اليوم لاهلها من التقاليد والعادات والمعاملات ، ما يكاد يختلف كل الاختلاف عن الجزء الآخر المعروف بالجزء الاسبانى ،الذى له قوانينه وتقاليده وعاداته مع اجتماع الجزءين فى اقليم جغرافى واحد لاتعدو مساحته مئات الاميال المربعة . فمن أشد ماينكره أهل الجزء الصخرى من هذه المقاطعة على أهل الجزء الآخر محاربة الثيران تلك المحاربة التى يعدها الاسبان من أكبر عاداتهم القومية وأعظم أنواع الرياضة عندهم ولا يرون فيها غضاضة مامن الناحية الأخلاقية بالرغم مما فيها من تعذيب الحيوان تعذيبا لاسبيل الى انكاره .واذا

كان الاختلاف فى تقاليد الأمم المتجاورة بهذه المثابة ، فأولى به أن يكون أعظم فى الامم البعيدة المتنائية . وقد يبلغ الاختلاف فى التقاليد درجة يصعب على بعض الناس تصورها ، فمن الصعب مثلا على الاوربى أن يتصور كيف تبيح بعض القبائل أكل لحم الآدمى أو قطع لحم الحيوان حيا ، أو أكل هذا اللحم نيئاً ووأد البنات الخ . ومن الصعب علينا اليوم أن نتصور كيف أباح العرف فى بعض الأمم القديمة الزواج بالأخت أو زواج الرجل من الرجل ، أو اللواط أو تعدد الازواج لامرأة واحدة ، أو كيف أباح العرف الهندى إلى عهد قريب للأب أن يقترض ديناً سلفا على أولاده يؤدونه عملا بعد بلوغهم سن الرشد ، بل يصعب علينا أن نتصور أن بلدا كانجلترة كانت تبيح إلى عهد قريب إعدام الرجل عقابا له على سرقته نعجة ، أو تجيز للرجل أن يضرب امرأته بعصا لا يزيد حجمها على حجم رسغ يده وهو تقليد من تقاليد الانجليز إلا أنه غير معمول به .

ولعل هذه الأمثلة وماشابهها تكفى لايضاح أن العرف أمر اعتبارى محض خاص بطائفة المتعارفين لا يتعداها : وإذا كانت الأخلاق تبحث عن مستوى عام لا يتعلق بأمة دون سواها ولا بزمان دون زمان ، أو مكان دون مكان فما لا شك فيه أن العرف لا يصح مطلقا أن يكون ذلك المستوى الا أن عدم صلاحية العرف لأن يكون مقياسا خلقيا عاما تأخذ به كل الأمم لا ينهض دليلا على عدم صلاحيته كعامل من أكبر العوامل فى حث الكثيرين من الناس على الاتيان بأفعال من الخير لولاه ما أتوا بها .

فالعرف من هذه الناحية له قيمته وأثره فى الحياة الاجتماعية لأنه كثيرا ما يكون رادعا لبعض الناس عن فعل الشر وباعثا للآخرين على فعل الخير . غير أن قوته وسلطانه لهما أثرهما السيء كذلك فى حياة المجتمع ، لان العرف إذا غلب سلطانه على قوم استعبدهم وقتل فيهم روح التفكير الحر أخلاقيا كان أو

غير أخلاقى : وقد أدرك هذا الخطر فلاسفة الرواقيين فنادوا باطراح التقاليد واتباع القوانين الطبيعية الحرة أبلغ اليونان فى أواخر عصر اضمحلالهم درجة الجمود فى الخضوع التام لتقاليدهم الاجتماعية القديمة وقوانينهم ومراسيمهم الدينية وخرافاتهم كما أسلفنا .

وخلاصة القول أن العرف لا يصلح أن يكون مقياسا أخلاقيا للأسباب الآتيه

(١) انه أمر اعتبارى خاص بأمة أو قبيلة والمقياس الأخلاق يجب أن يكون عاما مطلقا

(٢) أنه يطبق تطبيقا آليا أعمى من غير تفكير فى أصله أو الغاية التى يرمى الى تحقيقها

(٣) أنه لا يراعى فيه دائما الناحية الخلقية وأن روعيت اعتبارات أخرى كتاريخ الأمة أو القبيلة وسمعتها ومصلحة الأفراد أو الجماعات .

(٤) أنه قاتل لحرية التفكير لأن قوته وسيطرته على نفوس المتعارفين يكادان لا يتركان للفرد مجالا للاختيار فى عمله

(٥) أنه كثيرا ما يقرر أمورا ضد الروح الأخلاقية، ومايقرر أمورا تتنافى مع روح الأخلاق (أحيانا) لا يصلح أن يكون مقياساً للأخلاق

(٦) أنه ليس نسبيا باعتبار المكان الذى يطبق فيه فحسب بل باعتبار الزمان أيضاً إذ العرف يتغير بتغير الزمان فى المكان الواحد وتاريخ كل أمة يثبت لك أنواع العرف التى نشأت فيها واختلاف هذه الأنواع .

(٧) أن العرف أهوج أخرق يدفع اليه الوجدان لا التفكير .

القانون

المستوى أوالمقياس الأخلاقى الثانى الذى سنتكلم عنه هوالقانون ويجدر بنا قبل الخوض فى صلاحية أو عدم صلاحية القانون لأن يكون مقياساخلقياً أن نشرح المعانى المختلفة لـكلمة«قانون»ونوضح قيمة كل نوع من أنواع القوانين الخلقية كمقياس للأخلاق .

المعانى المختلفة لـكلمة قانون

يحيط بهذه الـكلمة كثيرمن الغموض لأنها من الـكلمات التى تستعمل فى معان كثيرة فى علوم مختلفة ؛ فهى تستعمل ويراد بها القانون الوضعى والقانون الطبيعى والقانون العقلى والقانون الألهى والقانون الخلقى وغير ذلك .

فالقوانين الوضعية هى مجموعة أوامر ونواه (وهى نواه أكثر منها أوامر) قررتها الهيئة الحاكمة فى أمة من الأمم للمحافظة على حياة أفرادها وحفظ كيانها وتمتاز بأنها : —

أولا قابلة للتغيير،ثانياً قابلة للمخالفة : ويقرب منها فى هذا المعنىالقوانين الألهية،إذ هى أيضاً مجموعة أوامر ونواه قررها شرع سماوى على لسان نبي من الأنبياء : وتشترك مع القوانين الوضعية فى أنها قابلة لأن تعصى وفى أنها خاصة بأمة معينة (إلا إذا نص على عموميتها كما هو الحال فى الأسلام وقوانينه) .

أما القوانين العقلية (أوقوانينالفكر) فيراد بها القواعد الفكرية العامة التى أجمعت عقول البشرعلى الاعتقاد بصحتها بمجرد النظر البحت غير المستند إلى التجربة أو المشاهدة •وذلك كقانون التناقض القائل باستحالة أن يتصف شيء

من الاشـياء بصفةو بنقيض هذه الصفة و باستحالة أن تكون القضية ونقيضتها صادقتين معا ، أو كاذبتين معا ، وكقانون العكس المستوى القائل ، بأن عكس القضية الموجبة الـكلية موجبة جزئية ، وما إلى ذلك وتمتـاز القوانين العقلية بأنها : —

(١) عامة يعتقد بصحتها جميع أفراد البشر

(٢) أنها يقينية .

(٣) أنها لا تقبل التخلف ولا التغير

(٤) أنها تقبل المخالفة بدليل أن الناس بالفعل يخالفونها ويقعون فى اخطاء عقلية فى استدلالاتهم .

ويقرب من القوانين المنطقية الآنفة الذكر قوانين الرياضة البحتة : وتشترك معها فى جميع المميزات التى ذكرناها .

أما القوانين الطبيعية فهى احكام يستخلصها العقل بطريق الاسـتقراء العلمى من الحوادث المشاهدة فى الـكون فى بيئتها الطبيعية او فى بيئة اصطناعية يخلقها الأنسـان : وان شئت فسمها احكاما عقلية إلا انها احـكام للعقل على اطرادات مشـاهدة ، فى العالم الخارجى فى حين أن القوانين العقلية أحكام للعقل على اطرادات مشاهدة فى العقل نفسه ، والقوانين الطبيعية مثل قانون الجاذبية وقانون تمدد المعادن بالحرارة وقانون النسب المتساوية فى علم الـكيمياء (١)

(١) وهو القانون القائل بأن كل عنصر يتفاعل مع عنصر آخر بنسبة معينة فثمانية أجزاء من الأوكسيجين مع جزء واحد من الهيدروجين (وزنا) تـكون ماء ، وستة عشر جزءا من الأوكسيجين مع ستة أجزاء من الـكربون يكون حامض الـكربونيك ولا يتكون الماء ولا حامض الـكربونيك إلا على هاتين النسبتين .

والاطراد فى وقوع الحوادث فى العـالم الطبيعى هو المرشدلنا فى استنتاج مانسميه بالقوانين الطبيعية ، واذا لم نستطع مشاهدة المراد فى ناحية من نواحى الـكون فلا يمكننا بحال ما استنتاج قوانين تخضع لها هذه الناحية : وعليه فلا نستطيع الوصول الى علم يفسر لنا الظواهر الطبيعية فيها .

هذا وقد ذكرنا فرقا هاما بين القوانين الطبيعية والقوانين العقلية ، ولـكن هنالك نوعا جوهريا آخر نذكره الان : وهو ان القوانين العقلية قوانين يقينية ضرورية فى حين أن القوانين الطبيعية احتمالية فقط ، فالعقل مثلا لايحيل أن خمسة أجزاء من الأوكسجين مع جزء من الهيدروجين تـكون ماء بدلا من ثمانية أجزاء من الاول وواحد من الثانى فى المثال الذى ذكرناه ، فى حين أنه يحيل بتاتا اجتماع النقيضين والضدين ، كما يحيل أن الشيئين المساويين لثالث غير متساويين وتمتاز القوانين الطبيعية بأنها : —

(١) عامة لاتخص زمانا ولا مكانا معينا (٢) لاتقبل الاستثناء (٣) لاتقبل المخالفة .

والقوانين الخلقية هى مجموعة الاوامر والنواهى التى يراد بها تحقيق معنى الخير فى أفعال الانسان الارادية ، وتمتاز عن القوانين الطبيعية فى أنها لاتعبر عما هو كائن بالفعل ، بل عما ينبغى أو يكون ، لذلك كانت أحق بأن تسمى قوانين من القوانين الطبيعية إذا كنا نفهم القانون معنى السلطة والالزام (وهـذا هو الاصل) . والفرق بينهما وبين القوانين الوضعية هو أن السلطة فى الأولى داخلية نفسية وفى الثانية خارجية ، وهو أيضا الفرق بينها وبين القوانين العرفية والدينية ، وبينها وبين القوانين الوضعية والدينية عموم وخصوص من وجه إذ بعض

القوانين الوضعية والدينية قوانين خلقية فهما يجتمعان فى هذا القدر وتنفرد القوانين الخلقية عن القوانين الوضعية والدينية بأن فيها كثيرا من الاوامر والنواهى التى لاتدخل فى دائرة الحكم الخلقى كما تنفرد القوانين الاخلاقية بأنها تحتوى طائفة من الأحكام لاتدخل فى دائرة القوانين الوضعية ولا تدخل (إلا ضمنا) فى دائرة القوانين الالهية .وتمتاز القوانين الخلقية بأنها

(١) لاتقبل التغير وان أنكر هذا بعض الأخلاقيين قائلا بأنها فى حال تغير مستمر : غير أننا يجب أن نلاحظ أن الذى يقبل التغير هو الاحكام الخلقية الجزئية لاالقوانين الخلقية العامة : فمبدأ المحافظة على الحياة مثلا مبدأ أخلاقى عام يدين به كل انسان وقد دانت به كل الامم بلا استثناء وان اختلفت فى تطبيقه فى حالات معينه فأباح بعضها مثلا قتل الأعداء فى غير حرب ، وأباح البعض الآخر وأد البنات لضرورات اجتماعية ، فى حين أنكر ذلك عليها أمم أخرى وقس على ذلك بقية المبادىء الأخلاقية العامة والحالات الجزئيه التى تطبق تلك المبادىء عليها

(٢) أنها قوانين عامة يدين أو ينبغى أن يدين بها كل انسان

(٣) انها قوانين ضرورية بمعنى أنها تحمل فى نفسها معنى واللزم والوجوب فهى تحكم بما ينبغى أن يكون لا بما هو كائن بالضروة كالقوانين الطبيعية .

ومن هذا يتبين لك أن القوانين على اختلاف أنواعها تنقسم إلى أربعة أقسام :

(ا) القوانين التى تقبل التغير والمخالفه وهى القوانين الوضعية وبعض قوانين الشرائع الآلهية

(ب) القوانين التى تقبل التغير ولا تقبل المخالفة وهم يمثلون لهذا النوع

بالقوانين الاقتصادية كقانون العرض والطلب وبقوانين الاجرام السماوية وحركة الأفلاك ويسمونها بالقوانين الفرضية ، أى ان تحققنا ينبنى على توفر ظروف معينة .

(هـ) القوانين التى لاتقبل المخالفة ولا التغير : ولا أرى فرقا مطلقا بين النوع الثانى والنوع الثالث من هذه القوانين لأن كلا منهما يتوقف على وجود ظروف معينة يتحقق بتحققها ولايتحقق بتغيرها واذا فكل منهما قابل للتغير غير قابل للمخالفة

(ى) قوانين تقبل المخالفة ولا تقبل التغير مثل القوانين المنطقية والرياضية

وتختلف وجهات نظر الفلاسفة الاخلاقيين فى وضع القوانين الخلقية فى هذه الاقسام : فمن الاخلاقيين الوضعيون الذين ينظرون الى الأخلاق كظاهرة اجتماعية تتغير باختلاف الظروف والأحوال ،وعلى هذا يضعون القوانين الخلقية فى النوع الأول ، والبعض الآخر يدخلونها فى النوع الرابع مثل اتباع المذهب الذوقى : وطائفة ثالثة لا ترى فرقا بين القوانين الطبيعية والعقلية والخلقية ويقولون ان العالم (بما فيه الانسان) يسير وفق قوانين معقولة ثابتة ،وان العالم تدبره قوة عاقلة وان كل القوانين التى نراها فيه صادرة عن هذه القوة ومن هؤلاء الرواقيون من القدماء، واتباع المذهب العقلى مثل صمويل كلارك من المحدثين .

ويمكن تقسيم القوانين الآنفة الذكر من ناحية أخرى الى ثلاثة أقسام

(ا) القوانين التى تعبر عما هو واقع بالفعل والتى تشير الى أمور من طبيعة الأشياء مثل القوانين الطبيعية والاقتصادية والقوانين الخلقية على بعض المذاهب .

(ب) القوانين التى تعبر عما ينبغى أن يكون وهذه تختلف عن سابقتها فى أنها تستند الى مثل عليا أو مبادىء عامة ويدخل تحتها القوانين الاخلاقية على رأى أغلب الأخلاقيين .

معنى الأمر فى القانون

قد تبين لك مما تقدم أن بعض القوانين خلو من معنى الأمر بالكلية كالقوانين الطبيعية ، إذ ليس فيها إلزام بفعل ما، ولكنها تفسير أو تعبير عما هو موجود بالفعل ، وبعضها أوامر ونواه كالقوانين الوضعية والدينية والاخلاقية الا أن الأولى أوامر ونواه تصدرها الهيئة الحاكمة فى الأمة وتضع لمخالفيها حدودا للعقوبة ، والثانية أوامر ونواه بعضها أخلاقى وبعضها غير أخلاقى تأتى بها الشرائع إلهية كانت أو غير إلهية ؛ والقوانين الأمرية تنقسم قسمين: أمرية مطلقة، وأمرية مشروطة أو فرضية؛ فالأولى هى الأوامر المطلوب طاعتها بلا شرط ولا قيد والتى يخاطب بها جميع الناس على السواء ، والثانية هى المقيدة بشروط وظروف معينة والقاصرة على بعض الناس دون بعضهم . وقد أبى «كانت» اطلاق النوع الأول الا على القوانين الخلقية ، وقال انها لا يضارعها فى اطلاقها وعموميتها قوانين أخرى، وله فى القوانين الاخلاقية تعريف خاص سيأتى شرحه فى مذهبه . وربما قال معترض ان هناك قوانين أخرى غير القوانين الخلقية مطلقة وعامة ، تطبق بلا قيد ولا شرط ويرضاها جميع الناس ، أليست القوانين المنطقية مثلا مطلقة وعامة؟ بل أليست أكثر اطلاقا وعمومية من القوانين الخلقية؟ هذا هو الشائع المعروف ولكن بعض المفكرين قد أنكر على القوانين المنطقية تلك العمومية التى يصفها بها جمهرة الفلاسفة ، وقال ان القوانين المنطقية ليست قوانين عامة مطلقة كما يفهمها الناس ، بل هي قوانين خاصة تطبق فقط على من

يريد أن يكون تفكيره منتظما خاليا من التناقض ، واذا كان ذلك كذلك فليس بظاهر عندى أن هنالك فرقا بين القوانين الأخلاقية والقوانين المنطقية من حيث الاطلاق والتعميم ، لأن القوانين الخلقية بهذا المعنى مشروطة أيضا : بمعنى أنها لا تسرى الا على من يريد من الناس أن تكون أفعاله فاضلة خيرة متمشية مع المثل العليا للأخلاق

أنواع القوانين الخلقية التى تكلم عنها الفلاسفة

قد سبق القول فى تحليلنا للحكم الخلقى أن الفرق بينه وبين سائر الاحكام الأخرى أن للعقل إزاء الفعل المحكوم عليه موقفا خاصا وشعورا يقضى بوجوب فعله أو وجوب تركه ، وأن العقل فى موقفه هذا وفى شعوره يستند الى مبادىء عامة أو قوانين عامة يدين بها . وقد اختلف الفلاسفة الذين تكلموا عن القانون الخلقى فى شرح ماهية هذه القوانين ، وفى القوة التى تصدر عنها على نحو ما رأيت فى كلامنا عن الضمير ، وهم مع اختلافهم فى تسمية هذه القوة : وفى التفاصيل التى تقتضيها وجهات نظرهم الفلسفية متفقون فى الفكرة الاساسية وهى أنها قوة بها نستطيع ادراك الخير والشر ، وأنها المشرعة لما يسمى بالقوانين الخلقية أو الواجبات الباعثة للانسان على تحقيقها : هذا ، وقد ظهرت هذه الفكرة بمظاهر مختلفة نراها فى أدوار تطور الفلسفة الخلقية من العصر القديم الى يومنا هذا وأهم مظاهرها التاريخية هى :—

(١) سميت باسم الطبيعة وسميت القوانين التى تصدر عنها بالقوانين الطبيعية وقد شرحنا ذلك فى فلسفة الرواقيين الأخلاقية ، وسيأتى الكلام عليها فى مذهب صمويل كلارك عند الكلام على المذاهب

(٢) وسماها شافتسبرى وهاتشسون باسم الحاسة الخلقية وقد سبق الكلام عليها .

(٣) وسماها بطلر باسم الضمير وقد أشرنا الى مذهبه وسيأتى شرحه بالتفصيل

(٤) وسماها كانت باسم العقل أو القوة الناطقة فى الانسان، وسمى القوانين الأخلاقية الصادرة عنها بالأوامر المطلقة على نحو مارأيت

المذاهب الاخلاقية

يمكن تقسيم المذاهب الاخلاقية على أساسين هامين: الاول باعتبار الباعث والثانى باعتبار الغاية من الافعال الخلقية، وظاهر أن الاساسين مرتبطان الواحد بالآخر ارتباط البواعث بالغايات، لذلك كان حتما أن يتداخل التقسيمان لأن كل مذهب له عادة نظرتان: الواحدة الى الباعث والأخرى إلى الغاية: وغالباما تتحد النظرتان فينظر أصحاب المذهب الواحد الى الباعث نظرتهم الى الغاية وخاصة إذا كان أصحاب المذهب ممن يعتقدون بأن الباعث والقصد شىء واحد، كأصحاب مذهب اللذة الذين يعدون اللذة باعثا للفرد على مايأتى به من الافعال كما يعتبرونها الغاية القصوي التى يعمل الفرد على تحقيقها ولكننا نجد إلى جانب المذاهب التى تدخل مباشرة تحت هذين القسمين، مذاهب أخرى تأخذ من كل مذهب بطرف: فهى لذلك مزيج من مذاهب متعددة ولا تدخل تحت قسم معين

هذا وقد تعرض بعض الأخلاقيين لمسألة المفاضلة بين التقسيمين اللذين أشرنا إليهما، فاعتبر التقسيم المبنى على أساس الغاية أهم من ذلك الذى يعتمد على أساس الباعث، واعتبر غيرهم العكس، ولكن هذه المفاضلة ليس لها كبير أهمية من الناحية الخلقية

والواقع أن تاريخ الأخلاق مملوء بالمناقشات والمنازعات فى الغايات والبواعث على السواء وإن قال القدماء وكثير من المحدثين إن النزاع يحوم فى الحقيقة حول

الغاية وحدها ، لأن الباعث والغاية شيء واحد إذ الباعث فى نظرهم ليس شيئاً آخر سوى الغاية ممثلة أمام العقل قبل تحقيقها بالفعل ، وقدسبق شرح ذلك بالتفصيل فى كلامنا على المقصد والباعث والعلاقة بينهما ؛ ولعلكم تذكرون أننا قررنا هنالك أن الباعث على الفعل الأخلاقى حالة نفسية غاية فى التعقيد ، وأنها تحتوى فكرة الغاية كعنصر من عناصرها وليست هى الغاية . ولهذا سنشرع فى تقسيم المذاهب الأخلاقية على الأساسين السابقين ، لا على أساس واحد

تقسيم المذاهب على أساس الباعث

حصر «فندت» المذاهب الأخلاقية باعتبار نظرتها إلى الباعث فى ثلاث طوائف : —

(١) المذاهب التى تقرر أن الباعث على الأفعال الخلقية وجدان (ويقصد بالوجدان هنا الحالة النفسية المصبوغة بصبغة اللذة أو الألم — أو بعبارة أدق التى يغلب عليها صبغة اللذة والألم إذ كل حالة نفسية مصبوغة إلى حد ما بصبغة لذيذة أو مؤلمة)

(٢) المذاهب القائلة إن الباعث على الأفعال هو النظر الفكرى

(٣) المذاهب القائلة إن الباعث هو العقل ، وهذه الأخيرة طائفتان : —

(ا) الطائفة التى تقول إن الباعث قوة عقلية فوق النظر ولكنها لا تظهر إلا مع التجربة

(ب) والطائفة التى تقول إن الباعث قوة عقلية فوق النظر ولكنها مستقلة كل الاستقلال عن التجربة : والفرق بين المذاهب الداخلة تحت الطائفة الثانية والمذاهب الداخلة تحت الطائفة الثالثة بقسيميها ينحصر فى أن مذاهب

الطائفة الثانية يعتقد أصحابها ان الباعث عبارة عن فكرة أو مجموعة أفكار يصل إليها الانسان بطريق الاستدلال من الحوادث المشاهدة . بينما يعتقد أصحاب مذاهب الطائفة الثالثة بقسميها أن الباعث قوة عقلية غير مكتسبة موجودة بالفعل ؛ إلا أنهم ينقسمون فيما بينهم فى إمكان أو عدم إمكان ظهور هذه القوة مستقلة عن التجربة

واننا اذا نظرنا الى الباعث من حيث هو طبيعى أو مكتسب أرجعنا هذه المذاهب الى طائفتين : طائفة تقرر أنه طبيعى بحت ويدخل تحتها الطائفة الأولى و (ب) من الطائفة الثالثة ، وطائفة تقول بأنه مكتسب ويدخل تحتها الطائفة الثانية و(ا) من الطائفة الثالثة ، وتعرف المذاهب التى من النوع الأول بمذاهب الفطرة ، والتى من النوع الثانى بمذاهب التجربة، وقد سبقت الاشارة اليها فى شرح نظريات الضمير .

ولا خلاف بين هذه المذاهب جميعها فيما تعده أخلاقيا من الأفعال (أى فيما تعده من الأفعال موضوعا للحكم الخلقى) ولكن اختلافها ينحصر فى تحديد البواعث على الأفعال كما رأينا وشرح ماهيتها وتقدير الافعال الأخلاقية بناء على هذا التحديد والتقدير : فهى كلها تعد اغاثة الملهوف مثلا فعلا أخلاقيا ، وتجمع على أن الفرار من الخطر الباعث عليه غريزة الخوف فعل ليس بأخلاقى ، ولكن لكل منها رأيا خاصا فى الباعث على الفعل الاول. أما مذاهب الوجدان فتقول أن الباعث هو العطف على الغير ذلك العطف الذى هو نتيجة للألم الذى تثيره فى النفس رؤية الملهوف ، وقد يقول بعض أصحاب هذه المذاهب ان الباعث أنانى ، ويقول الآخرون انه ايثارى على اختلاف

بينهم . وتقول طائفة النظر الفكرى ان الباعث على الفعل مبدأ أخلاقى اهتدى اليه الانسان بالتفكير المستند الى التجربة ، ويقول أتباع الطائفة الثالثة ان الباعث قوة عقلية أو نفسية فطر عليها الانسان وهذه القوة هى الضمير

التقسيم على أساس الغاية

لاخلاف بين فلاسفة الاخلاق فى أن الغاية القصوى من الافعال الخلقية هى الخير — ولكنه لا اجماع فيما بينهم على ما يطلقون عليه اسم « الخير » ولا على المستوى الخلقى الذى تقاس به خيرية الافعال أو شريتها : صوابها أو خطؤها . ولا يكفى القول بوجوب تحصيل « الخير » (أو السعادة فى نظر أصحاب مذهب السعادة) بل لابد لنا من معرفة الشخص أو الأشخاص الذين تصيبهم السعادة ، فمن هم ؟ أما الأخلاقيون فقد انقسمت آراؤهم فى الاجابة على هذا السؤال انقساما يدعو الى الدهش والغرابة ، فمنهم من يقول بوجوب تحصيل السعادة للافراد وسنطلق على هؤلاء اسم « الفرديين » ومنهم من يقول بوجوب تحصيلها لجماعة من الجماعات وسنسميهم « الجمعيين » ويقول الأولون ان الذين يتأثرون بأفعالنا دائما أفراد ، ويقول الآخرون بل هم جماعات ، أو وحدات اجتماعية مختلفة كأسر (جمع أسرة) أو أحزاب أو نقابات أو ما شاكل ذلك ، ومنهم من يقول ان الجماعة التى تتأثر بأفعالنا انما هى الأسرة الانسانية بأسرها وينقسم الأولون الى قسمين : فمنهم الأنانيون الذين يقولون بوجوب تحصيل السعادة لصاحب الفعل ؛ ومنهم الايثاريون الذين يقولون بوجوب تحصيلها للغير ، وينقسم الآخرون الى طوائف متعددة مختلفة إلا أنهم يقولون عادة ان الغرض الأسمى الذى يجب أن تتجه اليه أفعال الأفراد هو اسعاد الانسانية أما السعادات الجزئية التى تحصلها الهيئات الاجتماعية الداخلة ضمن المجتمع الانسانى فليست سوى وسائل يتحقق بواسطتها ذلك الخير العام (خير الانسانية)

واننا لنجد هذه النزعات المختلفة ممثلة بأجلى مظاهرها فى الفلسفة القديمة والحديثة على السواء : فسقراط والرواقيون والابيقوريون يقولون بالرأى الأول (أى أنهم فرديون) وأفلاطون أميل إلى الرأى الثانى (أى انه جمعى) : أما أرسطو فمذهبه وسط بين هذين الطرفين. ولا نجد أحدا من الفلاسفة الاقدمين يقول بالايثار البحت، ولكننا نجد الاثرة واضحة جلية فى مذهب القورينائيين والأبيقوريين.

والفلسفة المسيحية أميل الى الايثار وإلى إعتبار الانسانية غاية قصوى ينبغى للانسان أن يوجه أفعاله اليها أو هى كذلك متمثلة فى شخص صاحبها ومؤسسها. فى حين نجد الاسلام ينظر الى الأفعال من حيث تأثيرها فى الشخص الفاعل لها وفى غيره على السواء.

وقد كثر هذا النوع من المذاهب وتعدد فى العصر الحديث الى حد أنك ترى كل الآراء المحتملة تقريبا ممثلة فى فلسفات المفكرين من عهد ديكارت الى اليوم. فاسبنوزا وهبز أنانيان، وديكارت وليبنتز يجمعان بين الاثرة والايثار، وفرنسس بيكون وهيجل وفندت أميل الى اعتبار الانسانية ومصلحتها أساسا خلقيا عاما ـ وكمبرلاند ولوك يحاولان التوفيق بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع ـ وهتشسون وهيوم وآدم اسمث وشوبنهور وكومت ولز ايثاريون ـ وشافتزبرى وكانت ونخت فرديون

ويرجع هذا الأختلاف الغريب بين نزعات الفلاسفة المختلفه إلى تأثير الاحوال الاجتماعية التى عاش فيها كل منهم — فاذا غلب روح التعصب القومى على أمة من الأمم وفشت فيها الشعوبية قال فلاسفتها بوجوب تحصيل الخير للأفراد أو للأمة ذاتها ؛ وندر من يجرأ فيها بالدعوة إلى الانسانية وتوجيه الأفعال

إلى مصلحتها وخيرها ومعالجة أدوائها الخلقية والاجتماعية، وإذا ضعف التعصب القومى وبدأ الناس يعتبرون الفوارق بين الأمم حواجز وهمية سببتها ظروف جغرافية أو نحوها، ظهر فى الأمم من يبرأ من الروابط الاجتماعية المحدودة ونظر إلى الانسانية ــ أو المجموعة البشرية ــ فاعتبر خيرها المستوى الخلقى العام. على أن اختلاف الفلاسفة فى اعتبار من يتأثرون بأفعالنا لادخل له مطلقا فى الحكم على الأفعال الخلقية ولاتأثير له، فان فعل الفرد يعد خيرا أو شرا إذا كان متمشيا أو غير متمش مع مبادىء الأخلاق نفسها سواءأ كان موجها نحو فرد خاص أو جماعة خاصة أو الانسانية بأسرها. ألا ترى أن الاحسان إلى فقير مثلا يعده الناس خيرا ــ مادام الباعث عليه غير أنانى ــ سواء أراد المحسن من فعله خير الشخص الذى أحسن إليه أو خير أمته ــ (إذا كان الشخص من أمته ــ أو خير الانسانية؟ وألا ترى أن الشخص الذى تستفيد الانسانية من مجهوده الفكرى أو الأخلاقى أو العلمى قد فعل خيرا سواء قصد بفعله هذا فائدة شخص معين أو أمة بأسرها أو الانسانية جمعاء؟

على أن الفلاسفة لم يختلفوا فى الغاية الخلقية من حيث أثرها فى الأفراد والجماعات فحسب، بل هم يختلفون أيضا فى السلطة الموجبة للغاية: فيذهب بعضهم إلى أنها سلطة دينية :ــ

وهؤلاء يقولون إن الخير ماأراده الله والشر مانهى الله عنه؛ ولذلك يجب أن تتجه ارادة البشر الى تحقيق الخير الذى أمر الله به واجتناب الشر الذى نهى عنه. ويذهب آخرون الى أن السلطة الموجبه للغاية هى العقل، لأنهم يعتبرون الغاية القصوى من الأفعال أمرا بديهيا يقضى العقل بوجوب تحصيله، وذلك كالسعادة والكمال. وطائفة ثالثة تقول أن الذى يرسم الغاية القصوى للانسان هى الطبيعة فهى وحدها التى ترشده إلى فعل مافيه خيره وكماله.

وأهم مذاهب الغاية التى سنتكلم عنها هى مذاهب السعادة ومذاهب الكمال

(ا) مذاهب السعادة ويدخل تحتها

(١) مذهب السعادة الفردية أو مذهب الأنانية أو الأثرة، ومن أتباعه من القدماء السوفسطائيون وأرستيب وأبيقور ، ومن المحدثين هبز وجون لوك

(٢) مذهب الايثار ومن أتباعه هاتشسون وشافتزبرى وشوبنهور ودافيد هيوم

(ب) مذهب التطور أو الكمال ويدخل تحته :ـ

(١) مذهب الكمال الفردى (٢) مذهب الكمال العام

ويمكن أن يقسم مذهب الأثرة باعتبار الباعث النفسى الى قسمين :ـ

(١) المذهب القائل بأن الباعث على الأثرة هو الفكر ، ومن اتباعه توماس هوبز وجون لوق

(٢) والمذهب القائل بأن الباعث على الاثرة هو الوجدان ؛ ومن أتباعه هارتلى

مذهب الايثار

ويقول أتباع مذاهب الايثار على اختلاف طبقاتهم إن الباعث على الايثار ضرب من الوجدان ولكنهم يسمونه بأسماء مختلفة ، فيسميه شافتزبرى وهاتشسون باسم الحاسة الخلقية ، ويسميه هيوم بالعاطفة الخلقية ولاعبرة بالأسماء فكلها تشير إلى موضوع واحد ، ولا يوجد فرق حقيقى بين الفكر والوجدان كباعث على أفعال الايثار : أى ان مذاهب الايثار لا تنقسم على هذا الأساس كما تنقسم مذاهب الأثرة ولكنها تنقسم على أساس آخر وهو القول بأن العنصر الأنانى له أثر فى الأفعال الايثارية أو أنه ليس له ذلك

الأثرة : وتنقسم مذاهب الايثار على هذا الأساس وإلى قسمين

(١) مذهب الغلاة (٢) مذهب المعتدلين : فمن الغلاة هاتشسون الأنجليزى وشو بنهور الألمانى ويتلخص مذهبهما فى أن لكل انسان عاطفة واحدة هى الباعث له على جميع الافعال الخيرة، وهذه هى عاطفة الاحسان ، ويقولون إن الافعال الانانية كلهاشر الا أنهم لايعتبرون الأفعال الانسانية التى ترمى إلى غاية فردية ومصالح شخصية شرا من غير شرط ولاقيد ، بل هم يعدونها شرا إذا تعارضت مع مصلحة الغير وقد بالغ شوبنهور فى المغالاة فأنكر أن للانسان واجبا نحو نفسه

وغنى عن البيان ان هذا الرأى لا يصلح ان يكون أساسا لمذهب أخلاقى عام لحصره كل البواعث على الأفعال الخلقية فى باعث واحد، ولأنه يهمل واجب الفرد نحو نفسه ، ولا يحث على طلب السعادة العامة والخير العام للانسانية جمعاء كما يفعل مذهب السعادة العامة .

وربما يرجع السر فى مغالاة هؤلاء الفلاسفة فى تقديرهم فضل الايثار وحطهم من قيمة الأثرة إلى أمرين : أولهما انهم يغالون فى تصورهم وتصويرهم للبواعث الأنانية وكأنهم يعتقدون أنه يستحيل عليها أن تأتى بخير لغير أصحابها وهذا وهم منهم .

ثانيا : انهم متشائمون قليلو الثقة بالانسان .

المعتدلون من أتباع هذا المذهب

وأما المعتدلون من أتباع هذا المذهب فيقولون ان الفضيلة ليست فى الأثرة البحتة ولا فى الايثار البحت، ولكنها وسط بين هذين . وقد يجد الانسان بذور هذا الرأى فى مذهب ارسطو فى الفضيلة، إذ يعدها الحد الوسط بين طرفين، كثيرا ما يكون أحدهما أنانيا والآخر إيثاريا .

وقد حث الدين الاسلامى الحنيف على قيام الانسان بواجبه نحو نفسه وواجبه نحو غيره على السواء، فلم يضح بمصلحة الفرد فى سبيل مصلحة الغير ولا العكس ، ويقرب منه فى هذه الناحية المعتدلون من أصحاب مذهب الايثار ومن أكبر أتباع هذا المذهب من فلاسفة العصر الحديث شافتزبرى وهيوم اللذان يرجع اليهما الفضل فى وضع دعائم هذا المذهب وشرحه . وخلاصة قولهما ان الأخلاقية هى فى الموازنة العادلة بين مصالح الفرد ومصالح الغير

مذهب المنفعة أو مذهب السعادة العامة

وهو المذهب القائل بوجوب تحصيل الخير أيا كان لأكبر عدد ممكن من الناس (باعتبار الفاعل واحدا منهم) وأول من أطلق على هذا المذهب اسم مذهب المنفعة «جون استيوارت ميل» وفى هذه التسمية من التضليل ما فيها، إذ ليس المراد نفع المجتمع أو أكبر عدد ممكن منه بل تحصيل السعادة له والمنفعة ليست مرادفة للسعادة وسيأتى شرح ذلك بالتفصيل

مذهب التطور الفردى أو الكمال الفردى

تظهر فكرة تطور الفرد الى الكمال فى كل مذهب أخلاقى تقريبا ، فنجدها فى مذاهب الرواقيين والأبيقوريين وأرسطو من القدماء . وفى مذهب اسبنوزا وليبنتز من المحدثين الا أن ليبنتز كان أول من وضع هذه الفكرة فى مذهب أخلاقى صريح : بناه على مذهبه الفلسفى الغريب فى طبيعة العالم ويئول مذهبه فى نهايته الى مذهب السعادة الفردية

مذهب التطور العام أو الكمال العام

يعتقد أصحاب هذا المذهب بوجود تطور عام فى النظام الاجتماعى كله وبوجود قوانين تسير به نحو الكمال، وهم لا يغنيهم الفرد ولا الحياة العقلية الفردية ، وانما يعنيهم المجتمع وعقلية المجتمع ، بل الانسانية كلها والعقلية العامة

التى من مظاهرها الأديان والفنون والنظم الاجتماعية والقانونية والأخلاقية وغيرها ؛ فكل صفحة من التاريخ الانسانى فى نظرهم إنما هى صفحة من تاريخ تطور الانسان نحو الكمال ، وهم يعدون الحكم على الافعال الخلقية حكما عليها من حيث ماهى عليه بالفعل لامن حيث ما يجب أن تكون عليه لأنهم يرون أن كل ما هو واقع بالفعل « معقول » وكل معقول خير . نعم انهم يقولون أن لنا أن نفاضل بين دورين من أدوار التطور، وبين فعلين ينتمى كل منهما إلى دور خاص، ولنا أن نقول إن أحد الدورين أو أحد الفعلين أرقى من الآخر، ولكن لابد لنا من الاعتراف أولا بأن كلا منهما أمر ضرورى له مبرراته

ومن أتباع هذا المذهب ومن أكبر الغلاة فيه «هيجل» الذى يعتقد أن إرادة الفرد مجرد آلة تستخدم فى تحقيق رغبات الارادة العامة التى هى إرادة المجتمع ، وعلى هذا الرأى ليس هناك فرق بين الأخلاقية وغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى، لأن الأخلاقية وليدة الاجتماع وليست أمرا فرديا وهذه مبالغة لا مبرر لها ، إذ الواقع يثبت أن التسخير متبادل بين إرادات الافراد وإرادة المجتمع على السواء، فالفرد يخضع المجتمع لرغباته ويسخره لارادته، كما يخضع المجتمع الأفراد لارادته فى سبيل المصلحة العامة

ومن المعتدلين من أتباع هذا المذهب «شلير ماخر» وهو من الذين لاينكرون استقلال الارادة الضرورية وأهميتها فى اختيار الأفعال، ويعتقد أن هناك علاقة بين إرادة الفرد وارادة المجتمع تحفظ للفرد حريته واستقلاله وتحفظ للمجتمع كيانه ونظامه .

ولما كان يستحيل علينا أن نشرح بالتفصيل كل مذهب من هذه المذاهب ونستقصى تاريخه، لأن فى ذلك خروجا على منهاجنا اكتفينا بشرح أهم هذه المذاهب وقصرنا شرحنا على ذكر آراء أشهر فلاسفة كل مذهب ، ولنبدأ الآن

بذكر مذاهب السعادة واللذة، ثم نعقب عليها بذكر مذهب التطور، ثم مذاهب القانون لاسيما مذهب كانت

ولكننا قبل أن نتكلم عن مذاهب السعادة والكمال، وهى المذاهب التى انقسمت اليها النظريات الأخلاقية باعتبار الغاية من الحياة الخلقية ، يجدر بنا أن نشرح بعض الشىء معنى الغاية والشروط التى يجب أن تتوفر فيها لتكون أساسا للأخلاق فنقول :

يجب أن تكون الغاية (١) أمراله قيمة ذاتية فى نفسه إذ لو كانت قيمة الغاية لشىء آخر غير ذاتها لما صلحت أن تكون غاية قصوى ينبغى للانسان أن يحققها من حياته الخلقية : فالثروة والجاه والشرف والذكاء مثلا لاتصلح أن تكون غايات أخلاقية قصوى لأنها ليست لها قيمة ذاتية ، أو بعبارة أخرى لأنها وسائل لاغايات

(٢) ألا تتناقض مع نفسها، وهذا التناقض قد يكون نتيجة كون الغاية فى الحقيقة لاقيمة ذاتية لها كاللذة عند أصحاب مذهب اللذة ؛ فانهم يقولون انها تختار لذاتها وفى الوقت نفسه يعترفون بوجود التفاوت بين اللذات تفاوتا يقضى بتفضيل بعضها على بعض ، وهذا التفضيل معناه أن بعض اللذات يختار لالذاته بل لصفة أخرى فيه زائدة على كونه مجرد لذة وهذا تناقض

(٣) «وهذا شرط وضعه أرسطو» يجب أن تكون الغاية خيرا إنسانيا وأن تكون أمرا يحكم به العقل: أى أمرا يميز الانسان عن سائر أنواع الحيوان التى دونه فى موهبة النطق ، وقوله هذا يناقض قول اصحاب مذهب المنفعة الذين يقولون بوجوب تحصيل اكبر قسط من السعادة لكل كائن حى .

(٤) يجب أن ينظر الى الغاية كوحدة لها قيمة ذاتية . هب اننا اتخذنا السعادة

مثلا غاية للحياة الخلقية فليس هذا معناه أن كل فعل يجلب السعادة تكون له قيمة ذاتية ولا معناه «أن مجموع السعادات» التي تجلبها « الأفعال الجزئية » يوصف بالخير الذاتى أو تكون لها القيمة الذاتية التى للسعادة فى وحدتها المعنوية .

ويجدر بنا أيضاً أن نوضح الفرق بين اللذة والسعادة اذ طالما يخلط الكتاب بينهما ويستعملون اللفظتين كلفظتين مترادفتين لمفهوم واحد . ليست السعادة مجموعة لذات لأن الانسان قد يكون شقيا فى نفسه ومع ذلك لا يمنعه شقاؤه هذا من التمتع بلذات كثيرة لا ينتج عنها فى مجموعها سعادة له . كما ان الانسان قد يكون سعيدا فى نفسه ولا تمنعه سعادته هـذه من الشعور بكثير من الآلام بل قد تكون سعادته النفسية نتيجة لهذه الآلام . ومثال الأول الأم التى فقدت ولدها مثلا فان حزنها على فقيدها وتعاستها لا يمنعانها من التمتع بلذات كثيرة فى الحياة وهى مع تمتعها بهذه اللذات لا تسمى سعيدة ، ومثال الثانى الرجل الزاهد المتقشف فانه سعيد فى نفسه بالرغم مما تجلبه عليه رياضته من أنواع الآلام البدنية ، وقد فرق بعض العلماء بين ، اللذة ، والسرور ، والسعادة ، بقوله : ان اللذة شعور نفسى مؤقت قصير الامد ناتج عن حالة عقلية واحـدة أو مجموعة حالات عقلية (متصلة بالبدن) وذلك مثل اللذات الناشئة عن الاحساسات والشهوات . والسرور شعور نفسى أطول أمدا يحصل من وجود انسجام وعدم تضارب فى عاطفة من العواطف كالسرور الذى تهيجه فى الانسان عاطفة الحب عند رؤية الشيء المحبوب، وكالسرور الذى تهيجه عاطفة الوطنية عند سماع الانسـان خبر انتصار وطنه فى معركة حربية أو نحو ذلك . والسعادة شعور نفسى يحصل من الانسجام العام فى حياة الفرد جميعها ؛ وهذه حالة لا يشعر بها إلا من اتزنت رغباته وانسجمت مطالب حياته

فأصبحت خالية من التضارب والتناقض : وهذا الصنف قليل فى الناس فالطفل والرجل غير المهذب يشعران باللذات لا بسعادة بهذا المعنى فى حين أن الرجل الذى تكونت نفسه (أوشخصيته) وأحكم اتصال عناصرها يشعر بسعادة دائمة مستمرة بحسب وجهة نظره فى الحياة . واذا كان لتكوين شخصية الفرد معنى فيجب أن يكون معناه ايصال الشخصية الى هذه الدرجة من الاحكام .

واذا فهمنا السعادة بهذا المعنى أصبح الفرق ضئيلا جدا بين الفلاسفة الأخلاقيين الذين يقولون ان الغاية القصوى من الحياة الأخلاقية هى تكوين الشخصية وإيصالها الى درجة الكمال والفلاسفة النفعيين الذين يقولون ان الغاية من الحياة الخلقية هى تحقيق السعادة

مذاهب اللذة والسعادة

وهى مجموعة المذاهب التى تقيس قيمة الفعل الخلقى بالاثر الذى يحدثه فى حياة فاعله او حياة غيره من أبناء جنسه . ولما كان أثر الفعل إما لذيذا أومؤلما محصلا لسعادة أو شقاء، كان الفعل فى نظر أصحاب هذه المذاهب خيرا وصوابا إذا كان مجلبة للذة أو السعادة، وشرا وخطأ اذا كان مجلبة للألم أو الشقاء . وهذه المذاهب فى مجموعها أقدم المذاهب الأخلاقية وربما كانت فى مبادئها العامة اقل تناقضا من غيرها من مذاهب الغاية، وهى مع ذلك لا تسلم من النقد لما تحتوى عليه من نقط ضعف كما سنرى

ولا تنافى مطلقا بين مذهب السعادة ومذهب التطور أو الكمال العام (الذى سيأتى ذكره) كما أشرنا الى ذلك من قبل ، وذلك اذا فهمنا من الكمال أيصال الفرد والمجتمع الى درجة يحصل فيها تمام الانسجام بين أفعال كل شخص وأفعال الآخرين من بنى جنسه بحيث يمكن تحصيل أكبر قسط من السعادة للجميع بأقرب الوسائل المستطاعة لهم .

قاعـدة اللذة والألم

وانه مما لا شـك فيه أن كل انسان (وكل حيوان) يسعى دائما بطبيعته الى تحصيل كل ما يجلب له لذة أو يبعد عنه ألما ، وأن الغرض الأسمى من حياة كل فرد وكل جماعة هو السعادة بمعنى من معانيها ، فاذا حرم الانسان نفسه التمتع بلذة من اللذات فانما ليحصل على لذة أخرى أرقى فى نظره وأحق بأن يتمتع بها، واذا اختار لنفسه ضربا من الألم فانما ليفر من ألم أشـد قسوة منه وأبقى أثرا . هذه هى الحقيقة النفسية (البسيكولوجية) التى يقرها علم النفس والتى لا ينكرها الحس والمشـاهدة ؛ وهذه هى النظرية المعروفة بالنظرية النفسية (السيكولوجية) للذة ، وهى نظرية ـ كما ترى ـ تقرر الواقع الموجود بالفعل وفرق بينها وبين مذاهب اللذة الأخلاقية القائلة بوجوب طلب اللـذة أو السعادة للفرد أو الجماعة وجعل اللذة أو السعادة غاية ينبغى على الانسان أن يسعى الى تحقيقها ، ومن الغريب أن يتخذ فلاسفة اللذة والسعادة هذه القاعدة النفسية أساسا لمذاهبهم الأخلاقية فينتقلوا مما هو موجود بالفعل الى ما ينبغى أن يكون

يجدر بنا إذا أن نفرق بين ثلاث قضايا مختلفة طالما خلط بينها فلاسفة الأخلاق وهى :

(١) أن رغبة الانسان (أو الحيوان) فى أى شىء ـ فعلا كان أو غير فعل ـ مصحوبة دائما بحالة نفسـية وجدانية مصبوغة بصبغة لذيذة، ورغبته عن أى شىء ـ فعلا أو كان غير فعل ـ مصحوبة دائما بحالة وجدانية مصبوغة بصبغة مؤلمة، وهذه حقيقة اتفق عليها علماء النفس جميعا .

(٢) أن الباعث على الأفعال الانسانية (أو الحيوانية) دائما هو اللذة التى يتطلع الانسان (والحيوان) إلى تحقيقها وبهذا تقول النظرية النفسية للذة

(٣) أننا ينبغى أن نسعى وراء تحقيق اللذة أين كانت لأن اللذة وحدها هى كل ماله قيمة فى ذاته أى أنها هى الخير : وبهذا يقول اتباع المذهب الأخلاقى فى السعادة على اختلاف فيما بينهم لأنهم فى هذا ينقسمون إلى ثلاثة فرق

(١) فطائفة تقول بوجوب تحصيل سعادة الفرد ، وهم الأنانيون

(٢) وطائفة تقول بوجوب تحصيل سعادة الغير وهم : الايثاريون

(٣) وطائفة تقول بوجوب تحصيل أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن من أفراد بنى الانسان أو جميع الكائنات الشاعرة وهذا هو مذهب السعادة العامة أو مذهب المنفعة

وليلاحظ هنا أن مذهب الأنانية ومذهب الايثار يختلفان عن مذهب اللذة العامة فى أن هذا الأخير لا يحصر من تصيبهم السعادة بل يدعوا فى تحصيلها فى أكبر مظاهرها ولأكبر عدد ممكن من الكائنات الشاعرة ، فهو لا يقصرها على الفرد الفاعل كما يفعل مذهب الأثرة ، ولا على الغير كما يفعل مذهب الايثار ، بل يطلقها اطلاقا

ويتفق مذهب الأثرة والسعادة العامة فى النقط الآتية

(١) أن كلا منهما يعتبر الخير فى اللذة فقط

(٢) « « « « خيرية الفعل أو شريته فيما ينجم عنه من النتائج والآثار ، لا فى الفعل من حيث هو ، ولا فى الباعث على الفعل : فهما بهذا يناقضان مذهب « قانون الواجب » الذى يقول به كانت

(٣) أنهما لا يختلفان كثيرا فيما يعدونه حسنا من الأفعال أو قبيحا : خيرا أو شرا

أما الفرق الأساسى بين هذين المذهبين فينحصر فى أن مذهب السعادة

العامة يبحث فى الخير ذاته،فالذى يعنيه هو الخير لا الأشخاص التى ينالهم ذلك الخير ؛ ولكى لا يتقيد بعض اتباع هذا المذهب بالأشخاص الذين ينالهم الخير أسقطوا من عبارتهم « لأكبر عدد ممكن »؛ فى حين أن مذهب الأثرة يبحث عن الخير من حيث تأثيره فى شخص فاعله — فهو لهذا مذهب نسبى لأن ما هو خير لزيد من الناس قد يكون شرا لعمرو وهكذا

هذا وانك لترى أصحاب مذهب اللذة بالرغم من اجماعهم على اعتبار اللذة الغرض الاسمى من الحياة والقول أنها وحدها هى الخير فى ذاته ، يختلفون فى طريقة الحصول عليها ؛ فطائفة تقول إن سبيل الحصول على اللذة هو الانغماس فى الحياة وتلقف كل ما تجود به من خير والخوض فى غمارها للحصول على هنا لك من لذة . وطائفة تقول بتجنب الحياة الهائجة المائجة والتزام الهدوء والسكينة والفرار من كل ما عساه يجلب ألما ؛ لأن الشر كل الشر فى الألم : وهذا هو مذهب الأبيقوريين، والأول مذهب أرستيب من القورينائيين كما سترى . ومن المحدثين كجون استيوارت ميل ، من حاول الجمع بين الطريقتين وواضح أن الجمع بينهما من الصعوبة بمكان ؛ لأنهما على طرفى نقيض . وقد ذكرنا فى تقسيمنا للمذاهب الأخلاقية ما فيه الكفاية عن مذهب الأيثار فليراجع هنا لك،والآن نتكلم عن مذهب الأثرة أو الأنانية ومذهب السعادة العامة بشىء من التفصيل فنقول : —

مذهب الأثرة — أو مذهب اللذة الفردية

كان أسبق القائلين بهذا المذهب من القدماء أرستيب القورينائى،وأبيقور ومن المحدثين توماس هبز،وهو قائدهم فى هذه الحلبة،وبطرس جاسندى،وجون لوك،وكلهم من فلاسفة الانجليز

مذهب أرستيب

كان أرستيب من معاصرى سقراط وممن تتلمذوا له واتبعوا كثيرا من تعاليمه . سمع بشهرة سقراط فهرع إلى أثينا وتتلمذ للفيلسوف، وكان من أكبر المعجبين به وقد عرف بأنه سقراطى المذهب إلى قبيل موت استاذه وان كان أرسطو طاليس يعده سوفسطائيا

بحث أرستيب كما بحث الفلاسفة من قبله فى الغرض الأسمى من الحياة وبحث كما بحث أستاذه سقراط الانسان والغاية التى يسعى اليها، أو التى يجب أن يسعى اليها . وقد عد أرستيب البحوث الأخلاقية أهم الموضوعات الفلسفية وأحقها بالعناية ، وقال : لما كانت الأخلاق وليدة المعرفة الحقه (وهو فى هذا سقراطى النزعة لامحالة) كان البحث فى المعرفة الحقة من ضروريات مباحث الفلسفة الخلقية ولما كانت المعرفة الحقة (فى نظره) مبنية على الادراك الحسى ولما كان الادراك الحسى يقع على ما فى متناول الحواس فقط ، كان معنى هذا أن علمنا محصور فى معرفتنا بحالاتنا العقلية الادراكية ، وهذا يوضح الناحية النفسية (البسيكولوجية) لمذهب هذا الفيلسوف وقد أداه اعتقاده هذا إلى القول بأن الحالات العقلية ثلاث : حالة هائجة ، وحالة بين الهائجة والهادئة وحالة هادئة ، فبحث فى أى هذه الحالات يجب أن تكون موضع رغبتنا وبحثه هذا يشرح لنا الناحية الخلقية لمذهبه ، قال بعد ذلك : إن اللذة هى الخير المحض ، وقصد باللذة اللذة العاجلة لاسيما الحسية ، فالطريقة المؤدية الى الفضيلة فى نظره هى الرغبات الجسمانية . لأنه كان يعتقد أن العاقل لا يسعى وراء الألم حتى ولو عرف أن فيه لذة كامنة « بل هو يسعى دائما إلى الحصول على لذة عاجلة ليتملكها لا لتتملكه هى » وهذا المذهب يختلف عن مذهب خلفه « أبيقور » الذى سيأتى ذكره بعد

ومن الخطأ القول بأن مذهب أرستيب هو مذهب السوفسطائيين فى اللذة فهو وان كان فى كثير من الأحيان تتفق عباراته مع عباراتهم — وخاصة فيما يتعلق بنسبية الخير — إلا أننا نرى إلى جانب هذا أثرا واضحا للمبادىء السقراطية فى مذهبه الأخلاقى وفلسفته مما يجعله جديرا بأن يلقب سقراطيا لا سوفسطائيا والناظر فى مذهبه هذا لا يعجزه أن يرى فيه أساسين سقراطيين هامين وهما :

(١) ان الفضيلة لا تراد لذاتها بل لما تجلبه من السعادة لفاعلها ولغيره ممن يتناولهم أثر الفعل الفاضل

(٢) أن المعرفة هى طريق الفضيلة

مذهب أبيقور

ولد سنة ٣٤٢ ق م بعد موت أفلاطون بست سنوات ومات سنة ٢٧٠ ق م

كان معاصرا لأرسطو وممن تبعه فى بعض آرائه الفلسفية ، نظر الى الفلسفة كأداة ترشدنا إلى طريق السعادة أو كفن يعلمنا كيف نعيش سعداء — وهو يكاد يحصر الفلسفة فى الأخلاق أو الفلسفة العملية ويعد كل ماعداها وسائل لها — فنحن ندرس العلوم الطبيعية لأن فى دراستها تحريرا لعقولنا من المعتقدات الخرافية إذ ليست الخرافات إلا وليدة الجهل بالعلل الحقيقية للاشياء وفى تحرير عقولنا من الخرافات مجلبة للسعادة ومهرب من الألم الناشىء عن الجهل — ونحن ندرس المنطق لأنه أداة تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع فى الخطأ ، وهو والعلوم الطبيعية يساعداننا على دراسة الأخلاق التى هى اهم عناصر الفلسفة ..

والابيقوريون يقسمون الفلسفة الى المنطق والطبيعة والأخلاق ويعدون المنطق

خادماللطبيعة:والطبيعة خادما للأخلاق

هذا وقد جرح كثير من الكتاب مذهب أبيقور الأخلاقى خطأ منهم بل تناول تجريحهم شخصية أبيقور نفسه ،مع ان التاريخ يثبت لنا حسن سيرته ، لذلك يجب ألا نتسرع فنأخذ بظاهر أقواله إذا أردنا الحكم على مذهبه حكما صحيحا

بحث «أبيقور» فى « الخير المحض» وقال بما قال به معاصروه أى إن الخير هو «السعادة» وقصد بالسعادة اللذة ــ وقال ان كان للفضيلة قيمة فليست لذاتها بل ان قيمتها فيما تدخله على نفوسنا من ضروب السعادة

أما اللذة (أو السعادة) التى يتكلم عنها أبيقور فليست باللذة الحسية التى قال بها « أرستيب »فان مذهبه ومذهب أرستيب (بالرغم من اتحادهما فى القول باللذة) على طرفى نقيض لأن أبيقور لا يعد الغاية القصوى التى يجب أن نسعى إلى تحقيقها، تلك اللذة العاجلة الحسية الهائجة ، بل اللذة الدائمة الهادئة التى يتجلى أثرها فى الحياة جميعها ،ومثل هذه اللذة تقتضى بالضرورة النظر والتفكير فى أنواع السعادات واللذات،واختيار ما يبلغ تأثيره أقصى مدى فى تشكيل الحياة النفسية وظهورها بمظهر خاص ،فالعاقل فى نظر أبيقور ليس الرجل الذى يسعى وراء اللذة العاجلة (كما قال أرستيب) بل الرجل الذى يرمى الى السعادة التى تصبغ حياته بأجمعها: أى الرجل الذى يختط لنفسه طريقا فى الحياة يجلب من ورائها سعادة دائمة كاملة ، لذلك كان لزاما على الحكيم أن ينظر الى السعادة والشقاء نظرة أعمق من تلك التى اعتاد الناس أن ينظروا بها الى اللذة والألم، لأن سعادة الحكيم سعادة نفسية هادئة لا تزعجها الاقدار، أو بعبارة أخرى هى سعادة منبعثة من تقدير الرجل الحكيم لنفسه ومعرفته مالها من قيمة ذاتية ، ولذلك يقول أنه خير للحكيم أن يشقى ويتألم وهو يدرى سبب

شقوته وألمه، من أن يسعد ويتلذذ وهو يجهل سبب سعادته ولذته ، وان الرجل الحكيم لينعم حتى بين أنياب الشقاء ، وقد قال « أبيقور » (وهو في هذا يردد صدى أرسطو) ! ان السعادة والفضيلة لاغنى لأحداها عن الأخرى فالسعادة مستحيلة بدون الفضيلة، وكذلك الفضيلة بدون السعادة : فليست اللذة العاجلة إذا هى التى تكون السعادة فى نظر أبيقور، وليس الأمر بعظم اللذات ولا قوتها فان هذا الفيلسوف يمتدح الاعتدال والعفة والقناعة باليسير والحياة المتمشية مع الطبيعة . واننا لنراه يدافع عن كل هذا بكل ما لديه من قوة ويحاول ان يدحض حجج من يقول بأن مذهبه يدعو إلى اللذات البدنية .

نعم إن مذهب « أبيقور » لا يحرم عن الناس التمتع بلذات الحياة ونعمائها فيحل لكل انسان أن يأخذ بنصيبه من كل ماتهبه الحياة : الا أنه يريد أن يبين لنا ان الرجل الحكيم فى استطاعته أن يتعفف عن كثير من اللذات التي لاتعدو ارضاء حواسه وشهوته ؛ لأنه يعلم أن هنالك لذة أخرى هى أجدى عليه وأجدر بأن تحرز ، تلك هى هدوء النفس وطمأنينتها

وهكذا ينتهى (أبيقور) فى مذهبه الأخلاقى بنقيض مابه يبتدىء ، فبدلا من أن يتتبع تفكيره (كفيلسوف) اللذة إلى غايته المنطقية فينادى باللذة الايجابية ووجوب تحقيقها أينما وجدت (كما فعل فلاسفة اللذة من قبله) نراه ينادى باللذة السلبية أى بحرمان النفس من اللذات البدنية الدنيا فى سبيل الحصول على اللذات المعنوية الكاملة من جهة ، ومن جهة أخرى يقول بالفرار من الحياة المملوءة بأنواع الآلام وبالعزلة عن الناس .

ويقول « أبيقور » إن هم الانسان من الحياة محاربة الألم أينما وجد ، لذلك كانت كل حركة يتحركها الانسان متجهة نحو هذه الغاية ، وتحقيق هذه الغاية تحقيق للسعادة الفردية . لذلك يرى أن اللذة الايجابية لا تخلق سعادة

ولكنها تزيد فى قوة سعادة موجودة بالفعل ناشئة عن التخلص من الألم. فالسعادة إذا أمر سهل الحصول عليه، والحصول عليها لا يكون الا باتباع الطبيعة وعدم الجشع والطمع والتطلع الى ماليس فى الامكان تحققه ، وفى عدم الخوف والهلع من أمور جرى العرف بتسميتها شرورا . فلم نهلع لوقوع الموت مثلا وليس من الشر أن أن نموت لأن الشر هو الألم ، والموت لا يجلب ألما وإنما هو القاضى والمزيل لجميع الآلام ؟!

هذا هو المذهب الأبيقورى فى شكله العام كما تركه أبيقور وهو كما ترى لا يستحق ذلك النقد المر، ولا ذلك التجريح الذى صير لقب (الأبيقورى) معرة وسبة لكل من أطاق عليه، وربما جلب كل هذا على الأبيقوريين سيرة المتأخرين منهم، وتدهور مبادئهم السامية بإساءة استعمالها .

مذهب توماس هبز المتوفى سنة ١٦٧٩ م :

ويتلخص مذهب هبز فى أن اللذة الفردية هى الغاية القصوى من كل فعل إنسانى، وهى الباعث على كل مايصدر عن الانسان من أفعال موجهة نحو نفسه أو غيره، فاللذة عنده ترمى إلى غاية واحدة هى المحافظة على النفس ، ويستند مذهبه الاخلاقى الى رأى غريب له فى النفس والحياة النفسية ، لأنه لا يعترف بوجود حالات نفسية وجدانية أو عواطف أيا كان نوعها، بل يعتبرها كلها أفكارا أو إدراكات أو تصورات أو ماشئت فسمها ؛ فهو لايفرق بين الوجدان والتفكير بل يعرف « الفكرة » بأنها حركة باطنية فى جوهر ما مركزه الدماغ؛ فإن ذهبت هذه الحركة الى القلب فوجدها ملائمة شعر الانسان باللذة ، وإن ذهبت اليه فاضعفت قوته أو حركته أو عاقتها بالكلية شعر بالألم : وهذا نوع من علم النفس لا نتعرض لنقده من الناحية العلمية الحديثة لظهور بطلانه .

فاللذة والالم اللذان هما أخص مظاهر الحياة الوجدانية ليسا فى نظر هبز

سوى مجرد أفكار من هذا النوع ؛ وليست « الرغبة » سوى فكرة متصلة بامر من الأمور يتوقع الانسان منه أرضاء شهوة من شهواته .

أما نفس الانسان فى نظره فهى المحور الذى تدور حوله جميع رغباته ونزعاته وأفعاله، سواء كان لها علاقة بشخصه أو بغيره . فالشفقة مثلا ليست سوى الشعور بالألم الناشئ من تصور الانسان لما عساه يحل به حالة تفكيره فيما حل بغيره ؛ أى أن الشعور بالشفقة شعور أنانى فى أصله . وليس الحب عنده سوى إدراك المحب لحاجته الماسة إلى المحبوب . وسواء عنده حب الرجل لزوجه أو ولده أو عمله وشغف الحيوان بفريسته . وهذا لاشك يخرج من عاصفة الحب معنى الشفقة والعطف ونحوها من العناصر الوجدانية التى تصحبه عادة . واعجب من هذا وذلك أن هذا الفيلسوف يقول إن القسوة والعطف ينبعان من أصل واحد ، هو حب الفخر والظهور بمظهر القوة ؛ لأنهما يدفعان بالمرء الى فعل مانسميه عطفا على الغير وشفقة وهما كذلك يدفعانه إلى الايقاع بالغير والتنكيل به ، وكلا الفعلين مظهر من مظاهر طبيعة واحدة : هى القوة التى برهنت على أنها تستطيع أن تفعل الفعل وضده . ونفهم من هذا ان هبز لم يزد على انه أتى بتحليل نفسى غريب للباعث على الأفعال الخلقية ولم يقرر مذهبا أخلاقيا بالمعنى الصحيح ؛ لأنه لم يزد على أن قال لنا ان الانسان أنانى بطبعه

نقد مذهب اللذة الفردية وعلاقته بالنظرية النفسية للذة

الفرق بين هذين المذهبين كما قدمنا هو الفرق بين ماهو كائن بالفعل ، وما ينبغى أن يكون : فالقاعدة النفسية للذة تقول اننا بالفعل نطلب اللذه ، وان أفعالنا الارادية فى الواقع تحصل لنا اللذة وتبعد عنا الألم : أما مذهب اللذة الفردية فيقول: أننا ينبغى أن نسعى دائما الى تحقيق لذاتنا . ومما لاشك فيه أن فلاسفة اللذة والسعادة قد بنوا نظريتهم الأخلاقية على أساس القاعدة النفسية الآنفة الذكر ؛ ولكن انتقالهم من القاعدة النفسية للذة الى مذهبهم الاخلاق

القائل بوجوب تحصيلها انتقال غير منطقى

إذ ليس هناك ضرورة تحتم علينا وجوب تحصيل اللذة أو السعادة لأننا بالفعل وبحكم طبيعتنا وتطورنا نطلب السعادة ونسعى الى تحقيقها . على أنه لامعنى مطلقا للقول بوجوب تحصيل الشى إذا كانت الطبيعة نفسها كفيلة بتحصيله وبالرغم من هذا فقد خيل إلى فلاسفة اللذة والسعادة أن ذلك الانتقال طبيعى ومنطقى معا الى درجة ان منطقيا كبيرا مثل جون استيوارت ميل يقول فى عبارة له مشهورة فى هذا الموضوع «ليس هناك من سبب ادلى به للبرهنة على ان السعادة امر مرغوب فيه (ويقصد بمرغوب فيه ينبغى ان يرغب فيه) سوى ان كل إنسان بالفعل يرغب فى السعادة »

وهناك اعتراض آخر على مذهب اللذة بجميع انواعه وهو انه ليس لهذا المذهب معنى الا اذا كان فى وسعنا تقدير النتائج التى تنجم عن افعالنا تقديرا يقاس بمقياس اللذة والألم ، وهذا مستحيل من الوجهة العملية . وعلى فرض عدم استحالته فانه ينزل بالاخلاق إلى مستوى العلوم الكمية الاحصائية وهذا بالفعل ماأدت اليه فلسفة بنثام الفيلسوف النفعى الكبير كما سيأتى .

يقول « توماس جرين » فى هذا الصدد إن التكلم عن كمية من السرور أو كمية من اللذة لامعنى له ، لأننا لانستطيع تقدير الوجدانات أو قياسها وان كنا قد نستطيع تقدير الظواهر الجسمية التى تصحبها : نعم اننا نستطيع أن نفرق بين نوع من اللذة ونوع آخر ولكن هل نستطيع أن نعبر عن الفرق بين صنوف اللذات تعبيرا كميا فنفضل بعض الافعال على بعض لأن اللذة التى تحصل عن الأولى أعظم ، أو من نوع أرقى من تلك التى تحصل عن الثانية؟ وكيف لنا أن نفرق بين لذتين محتملتى الوقوع لفعلين لم يقعا بعد ؟ بل كيف للفرد أن يقدر لذاته وآلامه وهي ليست على وتيرة واحدة تحت كل ظرف من الظروف؟

ألا يثير أمر من الأمور فى نفوسنا لذة من اللذات تحت ظرف خاص ولا يؤثر فينا تأثيرا مؤلما تحت ظرف آخر ؟ ولنفرض جدلا أنه يمكن تقدير اللذات والآلام ووضع قيم لها . افنستطيع بعد ذلك أن نصل الى مستوى أخلاقى عام؟وماهو ؟ فان قيل هذا المستوى هو اللذة نفسها،قلنا هى شىء يتغير بتغيير الظروف والاحوال ويتغير بتغيير الأشخاص بل بتغيير أدوار الحياة فى الشخص الواحد،فهل يصح أن يتخذ أمر نسبي اعتبارى مثل هذامقياسا خلقيا عاما ؟

يستنتج من كل ماتقدم أن مذهب اللذة بأنواعه لايصلح أن يكون أساسا أخلاقيا لمجتمع من المجتمعات الا اذا افترضنا انهذا المجتمع راكد لايتحرك ولايتغير ولايتطور ، وليس المجتمع ولاأفراده كذلك ؛ فان الكل فى تغير وتطور مستمرين .

هذه هى أكبر عقبة فى سبيل مذهب اللذة فان اللذات وأسبابها تتغير بحسب التطور الحيوى والاجتماعى والأخلاقى فى الفرد والجماعة . واذا كنا نعتقد أن التطور والتقدم يستدعيان دائما جانبا من التضحيه وأن فى التضحية ألما محققا فكيف نوفق اذا بين هذا القول ومذهب اللذة ؟

مذهب اللذة العامة ومذهب المنفعة

نشأة هذا المذهب

كان من نتائج المذهب المادى الذى اعتنقه هبز واتباعه فى منتصف القرن السابع عشر أن تحركت فى نفوس بعض المفكرين من الأخلاقيين الانجليز نزعة جديدة اتجهت نحو محاربة هذا المذهب،وقصدت إلى غاية أخرى تناقض غايته كل التناقض

تألف فى كامبردج فى أواخر القرن السابع عشر وأوائل الثامن عشر مدرسة فلسفية عرفت « بمدرسة كامبردج الأفلاطونية » جعلت مهمتها مقاومة مذهب هبز وتعاليمه ونشأ فى تلك المدرسة أخلاقيون كان لهم أكبر أثر فى تطور

المذاهب الأخلاقية فى العصر الحديث، وظهر فى الوقت نفسه أيضا خارج كامبردج لورد شافتزبرى (المتوفى سنة ١٧١٣ م) وهاتشستون (المتوفى سنة ١٧٤٧) اللذان وضعا الحجر الأساسى للنظرية الأخلاقية التى عرفت منذ زمنهما باسم نظرية «الحاسة الخلقية» وقد سبق شرحها. انبرى هؤلاء المفكرون جميعا يناصبون هبز العداء ويحاولون هدم مذهبه بكل ما فيهم من قوة وقد قالوا فيما قالوا (وخاصة فلاسفة الحاسة الخلقية منهم) أن العقل يدرك بفطرته وبطريقة مباشرة ذوقية الفرق بين الخير والشر من الأفعال، كما يدرك بفطرته وبطريقة مباشرة ذوقية الفرق بين الحسن والقبيح من الأشياء؛ إلا أن الانسان بفضل نشأته وتطوره وبفضل ما أودع فيه من الاستعدادات الاجتماعية لا يعد خيرا الفعل الذى يعود على الفاعل نفسه منه خير فحسب، بل ما عاد على المجتمع الذى يعيش فيه الفاعل أو المجتمع الانسانى عامة منه خير كذلك.

وليلاحظ أن فى مذهبهم هذا نقطتين هامتين تفرعتا فيما بعد إلى مذاهب أخلاقية كان لها أكبر أثر فى التفكير الأخلاقى الفلسفى وفى تاريخ الفلسفة العامة فى العصر الحديث؛ وهاتان النقطتان هما:

(١) أن إدراك خيرية الأفعال وشريتها أمر فطرى طبيعى يقضى به الذوق أو العقل السليم. وقد كانت هذه النقطة الدعامة التى أسس عليها مذهب البديهة أو الذوق الذى بلغ أقصى تطوره فى فلسفة كانت الأخلاقية الذى سيأتى ذكرها بعد.

(٢) أن الانسان بطبعه وفطرته كذلك لا يحكم على الأفعال الأخلاقية بالخير أو الشر بمقياس أنانى كما كان يقول هبز واتباعه، بل بمقياس للخير عام يشمل الفاعل وغيره من بنى الانسان — ومن هذه النقطة تفرع مذهب اللذة العامة الذى عرف فى القرن الثامن عشر باسم مذهب المنفعة

علاقة مذهب اللذة العامة بمذهب اللذة والمنفعة

يقول أصحاب مذهب اللذة (أو مذهب المنفعة) أن السلوك الحسن أو

الفعل الخير تحت أى ظرف من الظروف هو الذى يجلب أكبر قسط ممكن من السعادة لأكبر عدد من الناس فالغاية من جميع أفعالنا الارادية إذا يجب أن تتجه نحو إحراز أكبر نصيب من السعادة لبنى الانسان عامة أو لأكبر عدد منهم ؛ أى أن الذى يجب أن تتجه إليه جهودنا فنحرص عليه و ننميه هو مصلحة الجماعة بما فى ذلك مصلحة الأفراد ، لا مصلحة الأفراد كل على حدة ؛ فاذا ما تعارضت المصلحتان وجب أن تضحى مصلحة الفرد فى سبيل مصلحة الجماعة

هذا هو رأى القائلين « بمذهب المنفعة » وهو فى ظاهره يتناقض مع مذهب اللذة الفردية أو مذهب المنفعة، وإن كان بعض الأخلاقيين لا يرون أن هناك تضاربا أو تناقضا حقيقيا بين مصالح الأفراد ومصالح الجماعات . وبعضهم يقول إنه لا يلزم أن يكون هناك تضارب حقيقى بين مذهب المنفعة العامة ومذهب اللذة الفردية ولهم فى هذا ثلاثة آراء

الرأى الأول — أن التضارب بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة أو مطالب الفرد ومطالب الجماعة ينمحى إذا عمت المصلحة بحيث أصبحت تشمل المجموع ومن فيه من الأفراد . ولكى تعم المصلحة يجب أن يوجد توافق وانسجام تام بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة: وهذه حالة يزعم فلاسفة التطور أن الانسانية واصلة إليها بفضل قانون بقاء الأصلح إذ أنه من شأنه القضاء على كل شقاق ونزاع بين مطالب الفرد ومطالب الجماعة، ومن القائلين بهذه الفكرة (فكرة تعميم المصلحة) من غير أصحاب مذهب التطور هاتشسون المتقدم الذكر

ويقول آخرون إن الطبيعة نفسها كفيلة بتعميم المصلحة لأن الانسان قد أودعت فيه غرائز واستعدادات اجتماعية تدعوه إلى المحافظة على الغير والحرص على مصلحته والعطف على بنى الانسان عامة ؛ ومن هؤلاء « دافيد هيوم » الذى يقول: إن العاطفة الانسانية (وهى فى نظره استعداد طبيعى نظرى) أصل للأفعال الأخلاقية جميعها . ويخالفه فى هذا «لوك» الذى ينكر وجود

عاطفة إنسانية طبيعية بهذا المعنى ويقول إن فى الانسان عاطفة الاحسان ولكنها أنانية هذبها المجتمع . أوكما يسميها هو (حب نفس معدل) وهذا الرأى قريب من الرأى الأول حتى ليكاد يكون هو هو مع اختلاف فى العبارة .

وتقول طائفة ثالثة إن مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة بالفعل وفى الواقع متحدتان لأن من ضروريات حياة الفرد أن يعيش فى هيئة اجتماعية ، وهو لا ينتفع بمجهوده وبعمله بأكثر مما ينتفع بهما المجتمع الذى يعيش فيه أو الانسانية برمتها . فالحياة الانسانية الاجتماعية قد كونت تكويناً خاصاً بحيث أصبح الفرد يشعر بالحاجة الماسة فيها إلى التعاون والتعاضد مع بنى جنسه ، فان أصابه خير أصابهم وإن أصابه شر كان لهم منه نصيب . فالحياة الاجتماعية وحدها على هذا الرأى كفيلة بتعميم المصلحة .

وظاهر أن هذه الآراء كلها فرضية . إذ الحياة الاجتماعية الكاملة التى لا تضارب فيها مطلقاً بين رغبات الأفراد بعضهم مع بعض ، ورغبات كل فرد مع رغبات الجماعة لم توجد بعد . ويغلب على الظن أنه ليس فى الامكان تحقيقها ما دام الانسان فيه من النزعات الفردية والميول الأنانية ما فيه . وها هى مجهودات المتفائلين من مفكرى العصر الحديث قد ضاعت سدى ، أوهى على وشك الضياع فى أمثال مشروع عصبة الأمم الذى يحاول نشر السلام العام ، ونزع السلاح وحماية الأقليات ومحاربة المخدرات وتحريم الرق بأنواعه وغير ذلك ، ومثل المشروعات الأخرى الخاصة بمحو الرأسمالية ، ومحو التعاريف الجمركية بقصد حرية التجارة وتثبيت المسائل الاقتصادية على أسس عامة لجميع الأمم وهكذا .

خلاصه مذهب السعادة العامة أو مذهب المنفعة

أعظم فلاسفة هذا المذهب فى العصر الحديث وأولهم الفيلسوف الانجليزى

والقانونى الاجتماعى الكبير جرمى بنثام (المولود سنة ١٧٤٨م) الذى كان له فضل السبق فى وضع الأسس العامة لمذهب السعادة العامة والذى منه استمد كل من أتى بعده من الفلاسفة النفعيين أمثال جون استيوارت ميل والاستاذ بين والاستاذ سدجوك وغيرهم ؛ وقد شرح بنثام آراءه الأخلاقية فى كتاب له يسمى «أصول الأخلاق والتشريع» «وميل» فى كتابه « مذهب المنفعة» وكلا الكتابين مترجم إلى اللغة العربية . ويوجد الكثير مما له علاقة بهذا المذهب فى كتاب «بين» المسمى « العلوم العقلية والأخلاقية » وكتابه الآخر المسمى « الانفعالات والارادة » أما سدجوك فقد وضح مذهب المنفعة وشرح آراءه شرحا ممتعا فى كتابه « المناهج الأخلاقية » . والناظر فى آراء« بنثام» و(ميل) لا يكاد يرى فرقا كبيرا بينهما ؛ بل ان كتاب (ميل) يمكن أن يعد شرحا وتفصيلا مع شيء من التحليل النفسى لما أجمله « بنثام » فى كتابه الآنف الذكر ؛ وهذا سنعتمد على آراء هذين الفيلسوفين فى الملخص الذى سنذكره عن أهم مسائل هذا المذهب .

معنى المنفعة والسعادة فى رأى ميل وردوده على الاعتراضات الواردة على مذهبه .

ذكرنا أن ميل كان أول من أطلق على «مذهب السعادة العامة » اسم (مذهب المنفعة) ، وذكرنا أن فى هذه التسمية نوعا من الابهام والتضليل : وقد شعر (ميل) نفسه بذلك الابهام الذى يحوط كلمة المنفعة فشرع يشرح معناها ويبين الغرض المقصود منها . قد اعتاد الناس اطلاق كلمة النافع على كل ماله قيمة مادية من الأشياء والأفعال ؛ أما الأمور المعنوية والروحية كالجمال والخير والحق واللذات المعنوية العقلية والروحية كاللذة الحاصلة من مناجاة العبد ربه ، أو من عبادته أو من مشاهدة جمال الطبيعة أو الفنون ، أو من سماع

الموسيقى أو اللذة الحاصلة من التفكير فى المسائل العلمية أو الفلسفية أو الخلقية الخ فلا توصف عادة بأنها أمور نافعة . وهذا الاستعمال ينكره « ميل » أشد الانكار ويقرر أنه هو واتباع مذهبه إنما يقصدون بالمنفعة اللذة بأوسع معانيها: أى اللذة الحسية والمعنوية على السواء . وينحو « ميل » باللائمة على من يتهم مذهب المنفعة بأنه مذهب مادى حسى ، ويقول: ان اعداء هذا المذهب هم الذين شوهوا سمعته وحطوا من قدره لأنهم اعتقدوا أن الطبيعة الانسانية ليس فى استطاعتها سوي أن تتلذذ بما يرضى شهواتها ورغباتها المادية كما تفعل البهائم ، ويزيد على ذلك بقوله: ان المذهب الأبيقورى يعترف بوجود لذات أخرى (كما سبقت الاشارة اليها فى مذهب أبيقور الذى هو أصل للمذهب الذى نتكلم عنه) أي لذات أعلى وأرقى من لذات الحس والشهوات ويصف الحمق والغباوة والجهل والخبث ونحوها بأنها خصال مرذولة ذميمة بالرغم مما يقال من أن أصحابها قد يكونون أكثر لذة فى حياتهم وأعظم رضا وقناعة من غيرهم على حد قول الشاعر العربى

ذو العقل يشقى فى النعيم بعقله وأخو الجهالة فى الشقاوة ينعم

ويظهر أن (ميل) أكثر ثقة بالانسان واخلاقه من غيره من أتباع هذا المذهب ، لأنه يقول: ان الانسان (وخاصة الانسان الراقى المهذب) يربأ بنفسه عن أن ينزل بها الى مستوى العجماوات، وانه يدفعه الى ذلك فخره بنفسه واعتزازه بها وتطلعه الى الحرية وحبه لتوقير نفسه اواحترامها : وان الانسان ليرضى لنفسه أن يكون سقراطا غير قانع، من أن يكون خنزيرا قانعا . أما أولئك الذين يختارون الاخس من اللذات ويفضلونها على الأعلى منها فانما يفعلون ذلك لضعف فى مبادئهم ونقص فى طبائعهم ، كالرجل الذى ينهمك فى اللذات الحسية والشهوات الى درجة يضعف معها صحته ويفسد عقله وهو يعلم أن الصحة خير وأفضل من اللذة البدنية الشهوية . على أن ميل يعتقد

أن الانسان لاينزل بنفسه من مستوى الى مستوى أدنأ منه عن اختيار وطيب نفس وأنما يفعل ذلك مضطرا — أى يفعل ذلك لأنه لا يستطيع ادراك اللذة المعنوية التى تصحب الفضيلة والمستوى الأعلى ؛ لأن الشعور الخلقى أو العاطفة الخلقية كالنبات الغض الذى يتعجله الموت اذا لم يتعهد بما يقومه ويصلح من شأنه

وعلى هذا فالغاية القصوى من الحياة — تلك الغاية التي من أجلها يطلب كل ما عداها ويرغب فيه — هى حياة خالية من الألم بقدر المستطاع — حياة غنية حافلة باللذات والمتعات كما وكيفا وأن أحق الناس باختيار أنواع اللذات وكمياتها هم الذين أتاحت لهم ظروف الحياة الشعور بها ومعرفة الفروق بينها .

هذه — فى نظر أصحاب المنفعة — هى الغاية من الأفعال الانسانية الخلقية وهى بالضرورة المستوى الخلقى الذى به تقاس خيرية الأفعال وشريتها . وليست الأخلاق على هذا الرأى سوى مجموعة من المبادىء تكفل مراعاتها احراز أكبر قسط من اللذة (أو السعادة) ممكن لبنى الانسان عامة — وبقدر المستطاع لجميع الكائنات الحساسة

ويختلف ميل فى وجهة نظره هذه عن بنثام وهو أقرب إلى التناقض فى رأيه من سلفه وسنبين ذلك فيما بعد

وقد حاول (ميل) أن يدحض حجج بعض الذين أنكروا عليه مذهبه وسنذكر بعض اعتراضات هؤلاء المعترضين وردود (ميل) عليهم

يقول أعداء هذا المذهب :

أولا أن السعادة لايمكن أن تكون الغاية القصوى التى يتطلبها العقل الانسانى من الحياة لأنها مستحيلة : ويرد ميل عليهم بقوله : لو صحت دعوة

المنكرين لكانت ضربة قاضية على مذهب المنفعة وهادما له من أساسه؛ ولكن أصحيح أن السعادة لا تنال؟ وإذا كانت السعادة لا تنال بأكمل معانيها أليس أقل ما يقال فى جانب مذهب المنفعة أنه مذهب يدعو إلى تخفيف الآلام؟ ولكن دعنا نسأل ما المراد بالسعادة؟ هل المراد بها اللذة الدائمة التى لا تنقطع؟ أما هذا فأمر مستحيل فعلا؛ لأن اللذات لا تدوم أكثر من ساعات أو دقائق أو ثوان معدودة، ولم يقل بهذه السعادة الدائمة الكاملة قائل: بل يكفى لأن تكون الحياة سعيدة أن تغلب عليها اللذة وتصبغها بصبغتها وأن تتخللها فترات من الألم من وقت الى آخر — وهذه لاشك حياة يتمتع بها الكثير من الناس ويحرم من التمتع بها الكثيرون أيضا.

ثانيا يقولون: ان الانسان يستطيع العيش بدون السعادة، وأن أنبل الناس وأعظمهم خلقا قد عاشوا بدونها، بل إنهم عاشوا بالتضحية والزهد فيها. ويرد «ميل» على هذا الاعتراض بقوله: إن بعض الناس لا شك تعساء أشقياء فى حياتهم، ولكنهم تعساء أشقياء لا رغبة منهم فى الألم ولا حبا فيه ولا اختيارا له، ولكنه جلب ذلك عليهم تربيتهم أو ظروفهم الطبيعية أو الاجتماعية إذ العاقل الحكيم لا يسعى وراء الألم لذاته بل ليحصل بواسطته على سعادة أعظم وأكمل — ثم يتكلم بعد ذلك عن التضحية فيقول أن أرقى أنواع التضحية ما كان الغرض منه جلب سعادة لشخص من الأشخاص أو مجتمع من المجتمعات أو للإنسانية جمعاء، أما التضحية فى ذاتها فليست خيرا من الخيرات ولا هى مرغوب فيها — والتضحية بالمعنى الأول أكمل مثال للفضيلة.

ثالثا يقول المعارضون: ان الغاية التى يرمى اليها مذهب السعادة العامة غاية غير محدودة، وإلا فكيف يوجه الانسان أفعاله لتحصيل أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن من الناس أو لبنى الانسان عامة؟ ويرد «ميل»

على هذا بقوله : ان الفرد يستطيع أن يقصر أفعاله ونتائجها على من يحتمل أن يصيبهم من أفعاله خير، وكفاه ذلك

رابعا يقولون: ان المنفعة ومراعاتها تمنع الانسان من النظر الى الأفراد الذين تصدر عنهم الأفعال ومن وضع قيم لأخلاقهم، لأن المنفعة تعنى بنتائج الافعال لا غير — وهذا اعتراض أوجه وأقوى من الأعتراض السابق ولكن ميل يدافع عن مذهبه هنا بقوله: اذا كان المراد من هذا أن حكم النفعى على الأفعال يصدر غير متأثر بالنظر الى الفاعل وأخلاقه، فليس هذا اعتراضا قاصرا على المنفعة كمستوى أخلاقى، بل هو وارد كذلك على كل مستوى أخلاقى آخر فانه ليس هناك مستوى أخلاقى يحكم على الأفعال بالخير لأن فاعلها رجل بار وبالشر لأن فاعلها رجل شرير، وقول ميل هنا لا يتعارض مع قول الأخلاقيين بوجوب النظر إلى البواعث على الأفعال والحكم عليها من حيث كونها وليدة هذه البواعث

اللذة هى الباعث الى جميع الأفعال الخلقية والغاية منها

يتفق كل من بنثام وميل مع القورينائيين والأبيقوريين فى القاعدة العامة للذة، وانها الغاية القصوى من الحياة — ولا يكادان يفرقان بين اللذة الفردية واللذة العامة، وأن كانا يعدان عادة من أكبر أشياع «مذهب السعادة العامه» . وهما يعتبران اللذة الباعث الأولى على كل ما يأتى به الانسان من الأفعال الخلقية — ويعتبرانها كذلك الغاية التى يسعى الانسان الى تحقيقها ولا يفرقان بين الباعث والمقصد كما أشرنا إلى ذلك من قبل : وفى هذا المعنى يقول « بنثام » ان الغاية الحقة التى يضعها كل فرد نصب عينه وقت قيامه بأى فعل من الأفعال هى احراز أكبر قسط من السعادة لنفسه من اللحظة التى يقوم فيها بالفعل الى آخر حياته (ويقول) ان كل انسان فى حالة قيامه بفعل

من الأفعال يسلك الطريق التي يعتقد أنها لا محالة تحصل له أكبر قسط من السعادة) . فعبارة بنثام صريحة فى أن الغاية من الأفعال الاخلاقية جميعها هى السعادة إلا أنه يتردد دائما بين سعادة الفرد وسعادة المجموع فتارة يقول بالاولى وطورا بالثانية

أما (ميل) فيتفق مع بنثام فى كل هـذا ويزيد عليه فى التحليل النفسى والتدليل المنطقى على بعض نقط المذهب : وإليك تدليله المشهور على أن السعادة وحدها هي الغاية القصوى من الحياة :

يقول (ميل) ليس هناك من سبب ندلى به للبرهنة على أن سعادة المجموع شيء مرغوب فيه سوى أن كل فرد بقدر استطاعته يرغب فى سعادته الشخصية كلما اعتقد أن هنالك سبيلا للحصول عليها ؛ وإذا كانت هذه هى الحقيقة فقد برهنـا أولا على أن السعادة خير فى ذاتها، ثانيا على أن سعادة كل فرد هى خير لذلك الفرد، ثالثا على أن سعادة المجموع هى خير لجميع أفراد ذلك المجموع

ولا أظن أنه وردت فى فلسفة الأخلاق عبارة أضعف من الناحية المنطقية ولا عبارة تناولها الكتاب (بحق) بالنقد والتفنيد أكثر من هذه العبارة : وسيأتى نقد فى ملاحظاتنا العامة على مذهب المنفعة فى آخر هذا الموضوع

أما عن الباعث فيقول (بنثام) إن السعادة هى العلة الغائية لكل فعل انسانى . . . . وان الذى يحمل الفرد على فعل ما يفعل أو ترك ما يترك إنما هو توقع سعادته الخاصة أو ألمه الخاص ، لذلك كانت سعادة الأفراد الذين تتألف منهم الجماعة ـ أى لذتهم والأمان على حياتهم ـ الغاية الوحيدة التى يجب أن يقصد اليها المشرع والأخلاق وهى المستوى الذى يجب على كل فرد أن يشكل سلوكه الخلقى بمقتضاه، لأن الانسان لا مرشد يرشده فى اختياره بعض الأفعال وتركه البعض الآخر سوى اللذة والألم، وفى سلطان اللذة والألم وأثرهما

فى حياة الفرد والجماعة يقول (بنشـام) ان الطبيعة قد وضعت الانسان تحت سلطان اللذة والألم ، فأصبح مدينا لهما بجميع أفكاره إذ هو يرجع اليهما فى جميع أحكامه وفى وضعه الحدود لحياته ، وإن من يدعى أن فى مقدوره أن ينتشل نفسه من هذا الضرب من العبودية لا يدرك قيمة مدعاه ، إذ ليس للانسان غاية يطلبها سوى اللذة، وليس أمامه شيء يتجنبه سـوى الألم حتى فى اللحظة التى يرفض فيها أكبر اللذات ويتحمل فيها أكبر الآلام . لذلك يجدر بالمشرع والأخلاقى أن يجعلا هاتين العاطفتين الأبديتين اللتين لا قبل لنا بمقاومتها أكبر موضوع لدراستهما فان مبدأ المنفعة يخضع كل شيء لهما

فالباعث اذا على جميع الأفعال والغاية من جميع الأفعال فى نظر (بنثام) هى اللذة إلا أنه لكى يصبغ رأيه بصبغة أخلاقية لم يقل بطلب اللذة فحسب ، والا لأدى قوله ذلك إلى التناقض ، لأن اللذة يمكن طلبها من مصادر متعددة متضاربة ؛ لذلك قال بوجوب طلب أكبر قسط من السعادة ممكن ، وأكبر قسط من السعادة لا يطلب إلا من طريق واحدة ولا يحققه إلا فعل واحـد من بين أفعـال كثيرة محتملة ، وبهـذا يتحقق معنى الاختيـار ومعنى الأخلاقية

والظاهر أن (بنثام) قد أسقط العبارة (لأكبر عدد ممكن) من قاعدته النفعية وقصرها على طلب تحصيل (أكبر قسط من السعادة) بقطع النظر عن عدد الأشخاص الذين تصيبهم ؛ فاذا خير الانسان بين فعلين أولهما يجلب لذة (أو سعادة) لعدد من الناس، وآخر يجلب لذة أقل ولكنها تصيب عددا من الناس أكبر، قضى (بنثام) وأتباعه للفعل الأول ؛ لأنهم يقولون إن اللذة وحدها هى الخير، ولذلك يجب على الانسان أن يحقق أكبر قسط منها فى أفعاله

وقولهم هذا لاشك يوقعهم فى إشكال لامخلص لهم منه وهو الأنانية البحتة فى حال اختيار الانسان للفعل الذى يعود عليه هو منه أكبر قسط من السعادة وتفضيله على فعل غيره يجلب قسطا من السعادة أقل لعدد من الناس أكبر .
وهذه صعوبة شعر بها اتباع مذهب المنفعة بعد (بنثام) وحاولوا التغلب عليها ولكننا لا نرى أن هناك وسيلة للتغلب عليها إلا باتخاذ مستوى غير السعادة مقياسا يقاس به خيرية الأفعال وشريتها، واتخاذ مقياس غير السعادة تقدر به الأفعال يتنافى مع القاعدة الأساسية لمذهب النفعيين، وهى أن السعادة وحدها هى الغايه القصوى وهى المستوى الأعلى لجميع الأفعال

الكم والكيف فى اللذة

لا يعترف بنثام بغير الكم (فى اللذة) مستوى تقاس به الأفعال لأنه يقول اذا تساوت اللذات (أى فى الكم) فلا فرق بين لذة الشعر ولذة اللهو اما (ميل) فيقول بوجود فرق بين اللذات فى الكم والكيف معا — ولكن بنثام بعد عن التناقض من ميل كما ذكرنا لأنه يعتبر اللذة أو السعادة الغرض الأسمى من الأفعال جميعها، فاذا اختلفت اللذات فى الكيف والكم فلا يعنينا سوى مقدارها لا نوعها . على أن بنثام لا يعتقد بوجود فروق حقيقية بين اللذات من جهة الكيف بل يرجعها جميعا إلى فروق كمية ، فاذا قيل ان اللذة الناتجة عن الحب المتبادل بين شخصين مثلا أرقى من اللذة الحاصلة من اشباع شهوة من الشهوات ، قال بنثام أننا نقول أنها أرقى لأنها فى الحقيقة أعظم

وقد حاول بنثام أن يضع حدودا للذة يجب أن تتوفر لكى تفضل بعض اللذات على البعض الآخر وهى

(١) يجب أن تكون اللذة المختارة أقوى من غيرها

(٢) يجب أن تكون أطول مدى

(٣) « « « أكثر احتمالا للوقوع

(٤) « « « أقرب زمنا (أى يجب أن تفضل اللذة العاجلة على الآجلة)

(٥) يجب أن تفضل اللذة التي يعقبها لذات أخرى كنتيجة لها على غيرها

(٦) يجب أن تكون بقدر المستطاع خالية من الألم غير مشوبة به

ملاحظات عامة على مذهب المنفعة

أولا يظهر من كلام اتباع هذا المذهب ممثلين فى شخص « بنثام » « وميل » أنهم لا يفرقون بين مذهب اللذة الفردية (الأنانية) ومذهب اللذة العامة

(ثانيا) أن الأساس الذى يبنون عليه مذهبهم أساس واه غير منطقى لأنهم ينتقلون من القضية النفسية وهى « أننا فى الواقع نفعل كذا من الأفعال لأنها تجلب لنا سعادة أو تدفع عنا ألما » إلى القضية الأخلاقية التى تقول « إننا ينبغى أن نفعل كذا من الأفعال لأنها تجلب لنا لذة أو تدفع عنا ألما ومعنى هذا أننا ينبغى أن نطلب السعادة ونسعى إلى تحقيقها لأننا بالفعل نطلب السعادة ونسعى إلى تحقيقها — وليس من المسلم به منطقيا أن الانسان يجب عليه أن يفعل أى شىء اذا كان بطبيعته وبفطرته يفعله فنحن نأكل ونمشى وننام ونتحرك بالفعل : وكل هذه أمور تتطلبها طبيعتنا ومع ذلك نعدها عادة من الواجبات

(ثالثا) يقول ميل « أن سعادة المجموع خير لجميع الأفراد الذين يضمهم ذلك المجموع » . ويظهر أن ميل قد خفى عليه أن سعادة المجموع ليست مجموع سعادات الأفراد ؛ اذ أن سعادة (ا) من الناس وكونها خيرا له ، وسعادة (ب) من الناس وكونها خيرا له وسعادة (ح) من الناس وكونها خيرا له لا ينتج أن سعادة (ا) + سعادة (ب) + سعادة (ح) خير لهؤلاء الثلاثة مجتمعين ؛ لأن أنواع

السعادات لا يمكن جمعها كأفراد الناس . يقول الأستاذ مكنزى فى كتابه فى الأخلاق فى ايضاح خطأ ميل أنه قوله بأن سعادة المجموع هى مجموع سعادات الأفراد أشبه بقولنا ان طول فرقة من الجند عددها مائتان وطول كل جندى فيها ست أقدام يبلغ ألفا ومائتى قدم : ويعنى مكنزى بذلك أن الكلام عن طول فرقة من الجند يبلغ فى سخفه مبلغ الكلام عن سعادة مجموع الناس

أما رأى الاستاذ سد جوك فى هذا الموضوع فهو أوضح من رأى ميل وأبعد عن التناقض لأنه يبين لنا أولا أن السعادة هى كل ما يرغب فيه الانسان بمحض عقله — وأنها كل ما يرغب فيه لذاته — ثانيا — يوضح أن الانسان فى اختياره للأفعال يحتم عليه عقله الا يتحيز لنفسه فيفضل سعادته على سعادة غيره — أى أن طلب سعادة المجموع فى نظر سد جوك أمر بديهى فطرى يقضى به الذوق والعقل

غير أن لنا أن نشك فى صحة هذه العبارة الأخيرة من قول سدجوك، لأن العقل البشرى لا يظهر أنه بطبيعته وجبلته يطلب سعادة الفرد وسعادة المجموع على السواء وبدون تحيز ، بل الواقع أنه أدنى الى طبيعة العقل البشري أن يكون أنانيا وأنه بالفعل يفضل المنفعة الذاتية الشخصية على منفعة الغير وأنه يمنعه من ذلك موانع أخرى ليست طبيعية ولا جبلية .

(رابعا) أن مجرد القول بطلب « أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن » لا يحدد بالضبط العلاقة بين الغاية والوسيلة — بل هو على ظاهره يشعر بأن الغاية دائما تبرر الوسيلة أيا كان نوعها . فهل على ذلك تبرر الرشوة أو الكذب أو السرقة مثلا، إذا جنى الفاعل من ورائها نفعا كبيرا لنفسه أو أو لأكبر عدد ممكن من الناس ؟

(خامسا) ما هى هذه السعاده التى يقصدها اتباع هذا المذهب ؟ أهى نوع

واحد أم أنواع كثيرة ؟ واذا كانت السعادة أنواع مختلفة – أى اذا كانت تختلف فى الكيف كما تختلف فى الكم (وهو قول يعترف به بعضهم « كميل » مثلا) أليس قولهم باختلاف أنواع السعاده ضربه قاضية على مذهبهم ؟ اذ ما معنى اختلاف السعادة سوى تفاوت أنواعها تفاوتا يقضى بتفضيل بعضها على بعض ؟ واذا نحن أخترنا فعلا من الأفعال دون فعل آخر لأن الأول يجلب سعادة من نوع أرقى ، فعلى أى اساس نبنى حكمنا برقيه ؟ أليس فى هذا استعمال لمقياس آخر خلقى غير السعادة ؟ اذ لو كانت السعادة وحدها هى المستوى الخلقى لما حصل التفاضل بين الأفعال إلا عن طريق الكم فقط ؛ وأليس فى قياس الأفعال بمستوى غير مستوى السعاده تناقض مع أصل مذهب المنفعة الذى يقول بأن السعاده وحدها هى المستوى الأخلاقى ؛ وهى الغاية من جميع الأفعال الخلقية ؟

سادساً زد على ذلك أنه إذا تعددت أنواع السعادة فكيف يصح لنا أن نتكلم عن مقدارها ؟ هل يمكننا أن ندخل اللذة الحسية الشهوية واللذة النفسية واللذة العقلية كلها تحت كم واحد ؟ ومن الغريب أنه بالرغم من كل هذا قد حاول « بنتام » وضع حدود ومقاييس للسعادة يريد بذلك تقديرها وإحصاءها إحصاء كميا كأنما كان يعتقد أن وجدانات الانسان تخضع للمقاييس والموازين كما تخضع الأمور المادية .

سابعاً إن الاحصاء اللذى الذى يتكلم عنه (بنتام) فيه من الاستحالة مافيه لأنه يستدعى : –

(أولا) بحث الحالة النفسية التى يكون عليها الفرد الشاعر باللذة أو الألم ووضع مقدار لها .

(٢) بحث الظروف المحيطة بالفرد ووضع مقدارها

(٣) بحث درجات اللذة التى يشعر بها أفراد مختلفون تحت ظروف مختلفة لكى يختار منها أعمها وأطولها مدى الخ الخ

(٤) تقدير للذات محتملة الوقوع لم تحققها الأفعال بعد، ثم الموازنة بينها كل هذه اعتبارات يجب البحث فيها فى كل فعل من الأفعال إذا أردنا الوصول إلى مايسميه «بنثام» (بالاحصاء اللذى) لكى نصل الى نتيجة إيجابية أوسلبية يترتب عليها حكمنا على الفعل بأنه خير أو شر

ثامناً يظهر من كلام النفعيين أن مذهبهم مستند إلى ذلك الأساس الواهى وهو افتراض أن الانسان آلة محكمة الصنع تسجل قيما للذات والآلام التى تشعر بها بطريقة مطردة وبنظام لا تخاف فيه، كما يسجل الترمومتر درجات الحرارة تحت كل ظرف من الظروف وفى أى بيئة وضع فيها ؛ وهم يفترضون كذلك أن العلاقة بين الباعث على الفعل والنتيجة التى يحققها الفعل علاقة مطردة تسير وفق قوانين أشبه بالقوانين الطبيعية ، وهذا فرض يكفى للبرهنة على خطئه الرجوع إلى التجارب والمشاهده الشخصية : إذ الاراده الانسانية لا تخضع لقاعدة اللذة والألم خضوع ظواهر الطبيعة لقوانينها . وإننا لو تساهلنا وقلنا ان الارادة تخضع لقانون ما فاننا يجب أن نفهم من هذا ذلك المعنى الذى فهمه «كانت» من قوله إن الارادة تخضع لذلك القانون تحمله معها .

مذهب التطور

(١) يقول أتباع هذا المذهب وعلى رأسهم زعيمهم الأكبر «هربارت اسبنسر» إن المثل الأعلى للحياة الخلقية هو حياة الرجل الكامل الذى وصل الى درجة من التطور أصبحت أفعاله بفضلها منسجمة ملائمة مع أفعال غيره من أفراد المجتمع الذى يعيش فيه . أو بعبارة أخرى يصفون الحياة الخلقية

الكاملة بأنها حياة لاتنافر ولاتعارض فيها بين أفعال أفراد المجموعة الانسانية ورغباتهم :

وهم يقولون: إنه كلما زادت درجة هذا الانسجام فى مجتمع كان ذلك دليلا على رقيه وسيره سيرا حثيثاً نحو الغاية الكاملة التى يتجه إليها ؛ وكلما قل ذلك الانسجام وزاد التنافر والتضارب بين الرغبات الفردية كان ذلك دليلا على انحطاط المجتمع وبعده من درجة الكمال التطوري . أما خيرية الأفعال وشريتها فتحصر فى التئام الأفعال أو عدم التئامها مع روح المجتمع الذى يعيش فيه الفرد

أما أن المجتمع الكامل، أو الانسان الكامل (فى عرفهم) لم يوجدا بعد فما لايشك فيه أصحاب هذا المذهب ؛ ولكنهم يعتقدون أن الانسان يسير بطبيعته نحو هذه الغاية . فالانسان الكامل إذا هو المثل الأعلى الذى يجب أن يضعه كل فرد امام عينه لكى يسعى الى تحقيقه فى نفسه

ذلك هو موقفهم وهم فى هذا لاشك يناقضون أنفسهم كل التناقض ويهدمون صرح بنائهم وبايديهم ، لان الانسان اذا كان بطبعه وبجبلته يسعى دائما وراء الاصلح وإذا كان الاصلح بطبعه يبقى ويفنى غيره ؛ واذا كنا جميعا بطبيعتنا نساق الى الغاية التى تدفعنا اليها فطرتنا وغرائزنا واستعداداتنا ، فما معنى اذاً لوجوب العمل والسعى على تحقيق الكمال التطورى الذى يحصل به كمال المجتمع؟ الا يجدر بنا أن نقف مكتوفى الأيدى وندع الطبيعة تفعل فعلها فتوصلنا الى الغاية التى تنشدها هى سواء أكانت هذه الغاية خلقية أو فسيولوجية ؟

يتكلم أصحاب هذا المذاهب عن « الخير المحض » ويقصدون به الخير الناشىء عن الفعل الكامل للرجل الكامل، والرجل الكامل فى نظرهم هو من بلغ الغاية من التطور كما اسلفنا ؛ وهم يعتبرون فعل الرجل الكامل (بهذا المعنى) المثل الاعلى للافعال

الخلقية ،ويسمون الاخلاقية التي تستند اليه بالاخلاقية الكاملة أو « المطلقة » وما عداها فنسبي

نعم ان الحياة الخلقية باعتبارها وجها من وجوه الحياة الاجتماعية ، حياة متطورة دائمة التغير ؛ فافعالنا اليوم التي نحكم عليها بالحسن أو القبح ونصفها بالخير أو الشر لاشك وليدة أفعال سبقنا اليها آباؤنا وأجدادنا وقاسوا خيرها وشرها بمعايير تتناسب مع بيئاتهم وظروفهم ؛ وهي كذلك أمهات لأفعال مستقبلة سيأتيها أحفادنا الذين سيرثونها عنا ، والذين سيحكمون عليها بحسب بيئاتهم وظروفهم .ولهذا يقول أصحاب مذهب التطور: إن فهمنا لافعالنا الحاضرة وحكمنا عليها حكما اخلاقيا يتوقف على فهمنا لتاريخ أفعال الاقدمين وتطورها وعلى قياسنا لافعالنا الحاضرة بمعيار الكمال التطوري في المستقبل .

أما قياسنا لافعالنا الحاضرة ومقارنتنا لها باعمال الماضين فما لا يعني الاخلاقي بشيء وان كان له فضله (من الوجهة الاجتماعية والتاريخيه) في معرفة تطور الافعال الانسانية ووصولها إلى ماهي عليه :أما قياسها بمعيار الكمال التطوري فهو مستحيل، لانه قياس بامر مستقبل لاعلم لنابه لأنه ليس أن نتنبأ بمستقبل الانسان ولا بمصيره من هذه الناحية . أما الذي يعني الاخلاقي فهو أفعال « الآن » التي تقاس الى أمثال أو مستوى غير التطور ؛ إذ التطور في ذاته ليس مثالا يحتذى به ويسعى اليه ، وانما قيمة بالقياس الى النتيجة التي يحدثها في حياة الافراد والجماعات كزيادته في مقدار اللذة وايجاده لروح الانسجام والالتئام بين افراد الهيئات الراقية وهكذا ـ وهذا مايعترف به أصحاب مذهب التطور أنفسهم .

(٢) مذهب هربارت اسبنسر

يعد هربارت اسبنسر أعظم من قال بمذهب التطور في الاخلاق ـ أو بعبارة

أدق ـ أعظم من حاول تطبيق مذهب النشوء العام على السلوك الانسانى من الناحية الخلقية ؛ لذلك سنقصر قولنا على شرح مذهبه لأن فيه الكفاية

يعرف اسبنسر (السلوك) بأوسع معانيه بأنه (مجموعة أفعال مهيأة لغايات) وبهذا يميز الافعال السلوكية عن مجرد أمثال الافعال المنعكسة التى لاترمى الى غايات مقصودة ولكن تعريفه للسلوك بهذه الكيفية يدخل فيه والأفعال الخلقية وغير الخلقية إذ السلوك فى اصطلاحه أعم من الفعل الخلقى لا بل هو يذهب إلى أكثر من ذلك حيث يقول ان الأغلبية العظمى من من الافعال السلوكية ليست أفعال خلقية ، أى إنها لا تصلح أن تكون متعلقا للحكم الخلقى وانما القليل منها هو الذى يدخل فى حدود هذه الدائرة.

ولايطلق اسبنسر اسم السلوك بهذا المعنى على السلوك الانسانى وحده بل يدخل تحته السلوك الحيوانى الذى هو أساس السلوك الانسانى والذى يجب البدء بدراسته قبل دراسة السلوك الانسانى عامة والسلوك الانسانى الاخلاقى خاصة ، ؛ إذ لافرق فى النوع بين سلوك الانسان وسلوك الحيوان وانما الفرق فى الدرجة أى أن الفرق فرق فى البساطة والتعقيد أو فى النقص والكمال التطورى .

واذا يجدر بنا أن ندرس (الكامل) عن طريق المتحرك نحو الكمال أو بعبارة أخرى اذا اردنا أن نضع مثالا أعلى لرجل المستقبل (الكامل) يجب أن ندرك السبل والوسائل التى توصل اليه وهذا فى زعم اسبنسر واتباعه يمكن معرفته من دراسة سلوك طوائف الحيوانات الدنيا والهيئات الاجتماعية المختلفة التى مرت ولا تزال تمر فى ادوار التطور متجهة نحو ذلك الكمال المنشود . فالبدء بدراسة السلوك بشكل عام قبل البدء فى علم الأخلاق هو الحجر الأساسى

الذي يبنى عليه أصحاب مذهب التطور مذهبهم ؛ ويكفى فى الرد على هذه النقطة ماذكرناه فى مقدمة الكلام على هذا المذهب

٣) الأمر الثانى ان اسبنسر يقول : ان هناك نوعين من التطور : —

١) تطور فى تركيب الكائن الحى

٢) وتطور فى الوظائف المختلفة التى يقوم بها جسم الكائن الحى . فالتطور فى تركيب العين مثلا شيء والتطور فى وظيفةالعين (وهى الابصار) شيء آخر وكذلك الحال فى بقية حواس الجسم واعضائه الاخرى وأجهزته والوظائف العديدة التى يقوم بها كل منها . ولما كان التطور فى التركيب يصحبه تطور فى الوظيفة كانت دراسة التطور التركيبي لاتقل أهمية عن دراسة التطور الوظيفى ان لم تزد عنها لأنها أساسية لها . الا ان الاخلاقيين اعتادوا اغفال دراسة الأولى وقصروا بحثهم على الثانية، لأن الاولى دراسة فسيولوجيةمحضة لاعلاقة لها بالآثار التى تحدثها اعضاء الجسم فى العالم الخارجي ولا بالغاية التى ترمى اليها هذه الافعال .

٤) هذا ويعتقد اسبنسر أن السلوك بوجه عام (أخلاقى وغير أخلاقى) يرمى الى غاية واحدة هى حصول الالتئام والانسجام بين العوامل الداخلية (فى الكائن) والعوامل الخارجية فى البيئة التى يعيش فيها : فالسلوك الحسن فى نظرهوالذى يذلل للكائن الحى سبيل الوصول الىهذا الانسجام ،والسلوك القبيح هو الذى يعوقه أو يحرمه من الوصول الى تلك الغاية . ولما كان للفرد مطالب وللبيئة التى يعيش فيها الفرد مطالب ،كان كل فعل سلوكي يساعد على حصول هذه الانسجام من ناحية ،ويعوقه من ناحية أخرى ؛ ولما كان الانسجام بين مطالب الفرد ومطالب البيئة التى يعيش فيها ينتج عنه نمو الكائن وتذليل

الطريق أمامه للسير فى سبيل تطوره ، كان كل فعل سلوكى يساعد على نمو الكائن من جهة ويعوق هذا النمو من جهة أخرى . ولما كان كل فعل يحقق لانسجام بين مطالب الفرد ومطالب البيئة يجلب لصاحبه لذة ، وكل فعل لا يحقق ذلك يجلب لصاحبه ألما ، قال اسبنسر ان السلوك الذى هو خير محض هو الذى لا يجلب لصاحبه (ولا لغيره) ألما البتة ، والذى هو شر محض هو الذى يجلب لصاحبه (أو لغيره) ألما محضا

« فالخير المحض » إذا (فى نظر اسبنسر) هو اللذة الناشئة من حصول الانسجام التام والوفاق بين طبيعة الانسان وبيئته . وهو يضرب لذلك أمثلة منها اللذة الناشئة من ارضاع الأم ولدها ، تلك اللذة التى يشعر بها كل من الأم والولد على السواء ، وهى لذة محضة صافية لا يتخللها ألم ما ، وهى أيضا حالة ناشئة من حصول الالتئام التام بين طبيعة الأم والبيئة (أو على الأقل جزء منها) التى تحيط بها ، والذى أحكم هذا الالتئام فى نظر اسبنسر هو التطور .

نعم هذا مثال صحيح يوضح نظرية اسبنسر من الوجهة البيولوجية البحتة ولكنه لسوء الحظ لا يصلح أن يكون مثالا أخلاقيا اذ ، ارضاع الأم ولدها لا يصلح أن يكون موضوعا للحكم الأخلاقى ، أى انه فعل لا يصلح أن يوصف بالخير أو بالشر . ولنذكر الآن مثالا آخر أورده اسبنسر ، وهو مثال يوضح رأيه فى التطور من الناحية الأخلاقية . هب أنك أسديت صنيعا إلى فلان من الناس وكان من نتائج هذا الصنيع ادخال السرور المحض عليكما معا ، أليس فى هذا دليل على وجود احكام تام بين طبيعة مسدى الصنيع ومطالب البيئة التى يعيش فيها ، ذلك الاحكام الذى أوصله اليه التطور الاجتماعي والبيولوجى ؟ أليس فى هذا الخير المحض الخالى من كل ألم ؟ . أما إذا أسديت الصنيع فجلبت بذلك لذة المسدى إليه ، وكان فى فعلك هذا نوع من التضحية جر عليك ألما ، فهذا

دليل صريح فى نظر اسبنسر على أن التطور لم يبلغ كماله المنشود فى هذه الناحية وهكذا كل فعل اجتماعى (أخلاقى أو غير أخلاقى) تكون نتيجته الألم المحض أو اللذة المصحوبة بالم

(٥) ولكن أليس معنى هذا أن اسبنسر ومن على شاكلته يفترضون أن طريق التطور مؤدية لامحالة إلى الكمال ؟ بل أليسوا يفترضون أنها وحدها الطريق التى تؤدى اليه ؛ وأن النزعات والرغبات الانسانية سائرة (بفضل التطور) فى سبيل الالتئام مع مطالب البيئة الخارجية ؛ وأن البيئة الخارجية سوف تتشكل يوماما لاتتعارض فيه مع مطالب الأفراد ؟ وأليس هذا منهم مجرد زعم وافتراض لاأساس لهما ؟

ولما كان الانسان مدينا فى تطوره للبيئة الطبيعية والاجتماعية كان لزاما على أصحاب مذهب التطور أن يقولوا إن الرجل الكامل وليد البيئة الطبيعية والاجتماعية الكاملة ـ فيستحيل اذا فى مذهبهم أن يوجد الرجل الكامل فى بيئة غير كاملة — أى يستحيل أن يوجد فى بيئة غير كاملة التطور رجل كامل التطور ،أى رجل تحققت كل معانى الكمال التى فى طبيعته؛ لأن هذه المعانى لاتتحقق إلا فى البيئة الكاملة ؛ وبتحقق هذه المعانى الكاملة يتحقق الخير المحض الذى هو كامن فى الانسان بالقوة . هذه هى «المدينة الفاضلة» على مذهبهم وهذا هو المثل الأعلى للحياة : فالانسانية فى خضوعها لقوانين التطور (بأوسع معانيها) إذا تهىء نفسها للسير فى الطريق المؤدية الى الكمال المنشود أو الغاية القصوى التى هى الخير المحض، وهذه دعوى منهم لم يؤيدوها بالبرهان كما أسلفنا

(٦) شروط الخير : لكى يوجد الخير المحض يجب أن تتوفر الشروط الآتية

(١) يجب ألا يكون هناك نزاع مطلقا بين مطالب البيئة التى يعيش فيها الفرد ونزعات الفرد ومطالبه الطبيعية والنفسية والعقلية ؛ ومن الغريب أن اسبنسر نفسه يشك فى إمكان وجود حياة يتم فيها الوفاق بين مطالب الفرد ومطالب البيئة ؛ لأن الطبيعة مجبولة أبدا على عناد الانسان وستظل تعانده وتقاومه .

(٢) يجب ألا يكون هناك نزاع بين مطالب الأفراد ، فيجب أن يتلاشى الفرق مثلا بين مطالب الأنانى والمؤثر على نفسه : أما النزاع القائم اليوم بين هذين النوعين فمنشؤه نقص الاجتماع وعدم بلوغه الغاية من الكمال التطورى وتتجلى الفروق بين الأنانى وغيره عندما تعمل الطبيعة أو البيئة الاجتماعية على عكس مايتمناه كل منهما ؛ فشتان بين موقف الانانى وموقف الايثارى عند ماتغضب الطبيعة فتفرق رياحها مركبا أو تبيد أمطارها أو نيرانها قرية مثلا ، أما إذا كمل التطور وأحكمت الروابط بين الأفراد بعضهم وبعض وبين الأفراد والبيئة فان النزعات الأنانية المحضة لابد تنمحى ويحل محلها غيرها .

إن أكبر عقبة اجتماعية فى سبيل الكمال الأخلاقى هى ذلك النزاع القائم بين رغبات الفرد وما يتطلبه المجتمع من حقوق وواجبات : وقد أدرك هذه العقبة أصحاب التطور ولكنهم لم يتركوا الأمر للتطور يسوى الخلاف ، ويزيل النزاع بين الفرد والجماعة كما يقتضيه منطقهم ، بل وضعوا لازالة هذا النزاع قواعد جعلوها أسسا يبنى عليها النظام الاجتماعى الأخلاقى ، وهذه القواعد هى :

(١) العدل — فكل فرد حر يفعل ما يريد على شريطة ألا يتعدى حدود الغير وحريته.

(٢) الاحسان السلبي (كما يسميه إسبنسر) وهو عدم إيذاء الغير

(٣) الاحسان الايجابى — وهو فعل الخير للغير

هذا باختصار مذهب التطور فى الأخلاق كما نفهمه من كتب هربرت اسبنسر ممثل الطائفة القائلة به، وعليه نورد الملاحظات الآتية :—

(١) إن مذهب التطور الاخلاقى (كمذهب التطور العام) يقول ببقاء الأصلح من الأفعال، وقاعدة بقاء الأصلح قاعدة سلبية محضة ليس لها من القوة ما يجعلها تصلح لأن تكون أساسا لمذهب أخلاقى : إذ أننا يجب ألا ننسى إن الأخلاق علم يبحث فيما ينبغى ان يكون عليه الفعل . فاذا وضعنا قاعدة بقاء الأصلح أساسا لأفعالنا كان معنى هذا اننا نبحث ما هو كائن بالفعل لا ما ينبغى أن يكون . فالرق والاستعباد مثلا من نتائج قانون بقاء الأصلح فهل يجدر بنا اذا أن نسترق ونستعبد، أم نربأ بأنفسنا عن الاتيان بمثل هذه الأفعال لأسباب أخرى غير هذا القانون ؟

(٢) إننا نعترف بأن قاعدة بقاء الأصلح لها عملها فى الحيـاة العقلية كما أن لها أثرها فى الحياة الطبيعية البيولوجية، فالقوى من الأفكار يتغلب على الضعيف كما يتغلب القوى من الحيوان والنبات على الضعيف منها، ونحن نعترف أيضا أننا نخضع للفكرة القوية الغالبة كما يخضع الاعزل لشاكى السلاح ذى البأس ، ولكن ألا يجدر بنا أن نترفع عن مستوى العجماوات فلا نخضع خضوعا أعمى لكل

فكرة مهما كانت قوتها ، ألا يجدر بنا أن نبحث عن العلة التي اكتسبت منها الفكرة القوية قوتها فنختار الفعل لا لمجرد أنه دعت اليه فكرة قوية ، بل لأنه دعت إليه فكرة استمدت قوتها من معنى خاص ، وعندئذ يصح لنا أن نتبع الفكرة القوية أو نعمل على اخمادها والقضاء عليها اذا كانت قوتها مستمدة من معنى لا تبرره مبادئنا ؟ نحن نعلم السبب الذي من أجله تغلب الانسان على الحيوان وأباد الكثير من أنواعه والسبب الذي من أجله عاش القرد وباد الماموث ، ولكننا لا نضع لقاعدة بقاء الأصلح في مثل هذه الأحوال قيمة أخلاقية، أما إذا تغلبت فكرة على فكرة وكان للفكرة الغالبة أثر في حياتنا الخلقية، فنحن نضع للفكرة الغالبة قيمة أخلاقية ونقيسها بمعيار غير معيار التطور أو تنازع البقاء

(٣) ان معرفتنا بقوانين التطور وبقاء الأصلح من الافراد والجماعات والنظم الاجتماعية والأفكار ونحو ذلك مما لا شك تساعدنا على فهم الاخلاق ونشأتها ، لكنها لا تضع لنا مثالا أخلاقيا أعلى ينبغي لنا أن نحتذيه

(٤) تتطلب الحياة زيادة في اللذة (أو السعادة) وتزعم نظرية التطور أن اللذة تزيد في طول الحياة، ولكن ألا يصح أن تكون اللذة عائقا في سبيل الحياة أو قاضيا عليها ؟

(٥) أن دعوى أصحاب مذهب التطور أن قسط الغالب من اللذة أوفر دائما من قسط المغلوب في تنازعهما البقاء دعوي لامبرر لها، إذ قد يجد الغالب في ظروفه الجديدة مالا يجلب له لذة البتة، بل ربما اعقب غلبته ألم محقق ، وهذا

متناقض مع مبدأ أصحاب التطور القائل بأن الغاية من التطور دائما إحراز السعادة والكمال .

المذهب الذوقى

تمهيد

لابأس هنا من اعادة ماسبقت الاشارة اليه فى جملة مواضع من هذه المذكرات وهو الأساس الفلسفى الذى تسند اليه المذاهب الأخلاقية

ينقسم الفلاسفة فى أصل المعرفة الانسانية الى طائفتين : طائفة تقول إن المعرفة أيا كان نوعها تستند دائما إلى أصل عقلى وهؤلاء يعرفون بأصحاب المذهب العقلى،وطائفة تقول بل كل معرفة تستند الى التجربة ، ويعرفون بأصحاب المذهب التجريبى ، ولهذين المذهبين نظيران فى فلسفة الأخلاق هما مذهب البديهة أو الذوق، ومذهب التجربة الذى ظهر فى العصر الحديث باسم مذهب التطور،فاتباع المذهب الأول يقولون:ان أصل الأخلاقية طبيعى جبلى لايمكن البرهنة عليه ، ويقول الآخرون بل هو مكتسب مستند إلى تجارب الفرد والجماعة . وطبيعى جدا أن نجد مذهبى المعرفة يسيران جنبا الى جنب مع مذهبى الاخلاق ، فالقائلون بأن المعرفة تستند فى نهايتها الى أصول أولية عقلية يقولون ان الأخلاق كذلك ترجع إلى أصول بديهية ومبادىء فطرية موروثة والقائلون بأن المعرفة كلها مكتسبة من التجارب يقولون باستناد أصول الاخلاق الى التجارب أيضا،ومن أشهر الممثلين لأصحاب المذهب الأول عمانويل كانت ولأصحاب المذهب الثانى جون لوك

تسمية المذهب بهذا الاسم

قد تعددت الاسماء في اللغة العربية لهذا المذهب: فسمي بمذهب الفطنة أو الفطانة، وبمذهب البديهة وبمذهب الاقانة، وبمذهب الحدس ومذهب الفطرة والافتطار وغير ذلك، وها نحن نطلق عليه اسم المذهب الذوقي: أما كلمته فقد استعملت بالفعل في اللغة العربية الفلسفية في كلام المتصوفين لوصف ذلك النوع من المعرفة الذى ينبعث من النفس مباشرة لا كنتيجة لأعمال فكر أو روية أو سابق معرفة — بل كمعان يجدها الانسان في نفسه ويشعر بها ويتذوقها على نحو مايشعر به الانسان فى تذوقه لألوان الطعام: إلا أننا نستعمل اللفظة هنا بمعنى أعم، بحيث يمكن اطلاقها على ذلك النوع الخاص الذي تواضع عليه الصوفيون، وكذلك على كل علم بديهى يوحى به العقل بطبيعة نطقه المجردة؛ أو بعبارة أخرى نحن نستعمل لفظة الذوق هنا بالمعنى العام الذى يستعمل فيه الفيلسوف برجسون كلمة «البديهة»

أما المعرفة الذوقية فى الأخلاق فهى الادراك المباشر لمعنى الخير والشر والاوامر والنواهى الأخلاقية التى يوحى بها العقل، ويعتقد أصحاب هـذا المذهب (على اختلاف بينهم فى التفاصيل) أن نظريتهم لا تقبل الجدل أو البرهان، والخير فى مذهبهم صفة للعمل الخلقى من حيث هو أى ان خيرية الأفعال أو شريتها أمر يقضى به الذوق والبديهة، لا التجربة والبرهان. وهذه دعوى منهم تقبل المناقشة والجدل — بل تقبل الرفض وقد رفض «جون لوك» بالفعل هذا المذهب مستندا الى ما يأتى

(١) انه لايعتقد فى وجود أحكام عامة فى الأخلاق يقضى بها الذوق أو

البديهة كما يدعون ، إذ الناس فى البلد الواحد يختلفون فى أحكامهم على الأفعال وتقويمها ، وهم أكثر اختلافا فى الأمم المختلفة

(٢) اننا فى الواقع كثيرا مانحيد عما تمليه علينا القواعدالأخلاقيةوهذه حقيقة تتضارب مع فرضهم أن الانسان مطبوع على مبادىء أخـلاقية

(٣) أننا بالفعل عندما تصدر بعض أفعالنا متفقة مع المبادىء الأخلاقية كثيرا مانرجع هذه الأفعال إلى بواعث مختلفة غير هذه المبادىء .

(٤) ليس من شك فى نظره أن الأوامر الأخلاقية أوامر تحتاج إلى البرهان ، فى حين أن المبادىء الأولية البديهية لاتحتاج إلى برهان ما

ولا يعترف « لوك »بوجود شىء طبيعى من هـذا القبيل الا قوتنا على الشعور باللذة والألم،ويقول أن الشعور باللذة والالم أصبح يصحب الأمور التى تقرها أو لا تقرها الأديان والنظم السياسيةوالاجتماعية ، ومن هـذه كلها تنشأ أفكارنا الخلقية ومبادئنا

فروع المـذهب الذوقى

وقد تفرع عن هذا الأصل فروع من النظريات نذكر منها .

(١) النظرية الذوقية الحقيقية،القائله بأن العقل يستطيع أن يحكم بطريق الذوق بخيرية الأفعال وشريتها،وقد قال بهـذا من مفـكرى الأنجليز لورد شافتزبرى والاسقف بطلر وغيرها ، إلا أن هنـاك فرقا بين وجهتى نظرهما فالأول يعتقد أن العقل يستطيع أن يحكم بخيرية أو شرية الأفعال الجزئية التى تخضع للظروف والأحوال ــ والثانى يقصر حكم العقل على الأفعال الـكلية فلا يقول مثلا إن عدل فلان فى القضية الفلانية خير، أو إن الفضيلة الفلانية

خير ، بل العدل من حيث هو خير ، والفضيلة من حيث هى خير وان الرذيلة من حيث هى شر .

(٢) النظرية الذوقية الفلسفية ـ وهى نتيجة منطقية لمذهب فلسفى عن ماهية النفس الانسانية الناطقة وصفاتها وأفعالها ـ وأشهر أتباع هذه النظرية الفيلسوف الالمانى كانت، والفرق بين نظريته والنظرية التى قبلها هو أن أتباع النظرية السابقة يقولون: ان حكم العقل على الأفعال بالخير أو الشر مستقل عن التجربة ولو انه لا يظهر بالفعل إلا مع التجربة ، ولذلك يسمى مذهبهم « المذهب الذوقى الادراكى » وأما كانت وأتباعه فيقولون أن حكم العقل مبنى على مجرد النظر العقلى ولذلك يسمى مذهبهم بالمذهب « الذوقى النظرى »

وقد قال بالمذهب الذوقى قبل كانت كثير من فلاسفة الانجليز نخص بالذكر منهم « كدويرث » « وكمبرلاند » « وهنرى مور » « وصمويل كلارك » من فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، وسنأتى على مذهب كلارك بشىء من التفصيل « أما مذهب الثلاثة الآخرين فيتلخص فيما يأتى :—

١ ـ انهم يعتبرون الخير والشر صفتين حقيقتين ذاتيتين للأفعال وليستا اعتباريتين تختلفان باختلاف الظروف والأحوال

٢ ـ ان الخير والشر كبقية الصفات الذاتية يعرفان بالذوق .

٣ ـ أن موضوع الحس الأمور الجزئية، وموضوع العقل الأمور الكلية والأحكام العامة ، وأن فى الانسان قوة عقلية الهية ذوقية يعرف بها الخير ويدعو إليه فى مواطنه ، وهى تعرفه بما تجد فيه من عذوبة وجمال لا يمكن تعريفهما أو التعبير عنهما

ويعتبر الأستاذ « شدجوك » نظرية « موز » الاصل الذى تفرع عنه فى الاخلاق مايعرف بنظرية الحاسة الخلقية التى سبق شرحها

مذهب صمويل كلارك (توفى سنة ١٧٢٩)

أما « صمويل كلارك » الذى كان ممن حملوا على مذهب « هبز » ومن على شاكلته مثل « اسبنوزا » ومن الذين تأثروا إلى حد كبير بمذهب « كدوبرث » فيقول: ان هناك عالماً أخلاقيا كما أن هناك عالماطبيعيا، وأن هذا العالم الاخلاقى له قوانينه، وأن الأمور فيه بينها علاقات ونسب وفروق على نحو مافى العالم الطبيعى المادى ، وأن هذه العلاقات والنسب والفروق ذاتية جبلية فى طبيعة الاشياء المادية وفى الامور الاخلاقية على السواء ، فالقوانين الطبيعية والأفعال الخلقية كلاهما يصدر عن الاحوال الموجودة فى طبيعة الاشياء، إذ الاشياء بطبيعتها تلتئم أو تتنافر على ماحسب مابينها من العلاقات والنسب ،وعن هذا التلاؤم أو التنافر يصدر مايسمى بالقوانين الطبيعية والاخلاقية ، وهذا هو المبدأ العام الذى يسير عليه الكون فى نظر « كلارك » فلا فرق عنده بين جذب المغناطيس لقطعة من الصلب،وهدم بيت الجار مثلا باشعال قنبلة فيه، إذ كل منهما يخضع لقاعدة التوافق أو عدم التوافق بين الاشياء، الا أن كلارك لايقول ان القوانين الاخلاقية قوانين طبيعية ولا أنها مستنتجة من القوانين الطبيعية ، كما أنه لا يعترف مطلقا بأنها أمور تحكمية أو عرفية

ولما كان « الخير » فى نظره نسبة بين الأشياء (أو الأفعال) وإلا لما كان إدراك نسب التوافق أو التخالف أمرا بديهيا جبلياً لا يكتسب بالتجربة — قال إن إدراك الخير والشر بديهي ذوقى ؛ ولهذا يعد مذهبه من المذاهب الذوقية

الأخلاقية . فادراك الخير، وإدراك النسب الهندسية بين الأجسام ، وإدراك النسب الحسابية بين الأعداد تصدر عن أصل واحد وهو العقل الذي يدرك بطبيعته الخير كما يدرك الصواب ويدرك الحق والجمال . هذا عمل العقل مجردا عن كل دواعي الشهوة والنزعات الوجدانية : أي إذا عمل العقل بطبيعته الناطقة البحتة ، ولكن العقل قلما يعمل في عزلة عن هذه الشهوات والنزعات ، إذ غالباً مايتلون بلونها الخاص ويخضع لسلطانها ، ولذلك يقول كلارك بضرورة وجود دين يقود البشر ويرشدهم إلى الطريق الأمم ويبين لهم مواطن الزلل .

وقد وجه «كلارك» الأخلاق وجهة أخرى غير تلك الوجهة الأنانية التي وجهها اليها «هبز» فقال بفضيلة الاحسان العام وفضل الايثار على الأثرة، وبهذا رفع الأخلاق من مستوى الشهوات والنزعات والرغبات إلى مستوى لامدخل للشهوات والغرائز فيه . وهو باعتباره قواعد الأخلاق أحكاما عقلية بحتة كقواعد العلوم الرياضية قد أدخلها في طائفة الحقائق الخالصة غير القابلة للخطأ أو التغيير بالاعتبارات الزمانية والمكانية .

والنقطة الأساسية التي يستند اليها « كلارك » في مذهبه هي اعتقاده أن العقل البشري لايستطيع إدراك شيء من الأشياء إذا لم يدرك علاقة هذا الشيء المدرك بنفسه . وهو يطبق هذه القاعدة على كل شيء من طبيعته الادراك ولذلك يقول: إن العقل الالهي قد أدرك أزلا جميع العلاقات والنسب بين الأشياء والحوادث ما كان منها وما هو كائن وماسيكون ؛ وهو بادراكه لها قد أدرك علاقتها بنفسه . فهو تعالى يريد مايريد طبقا لعلمه القديم بهذه العلاقات والنسب ، ولذلك كانت إرادته وأفعاله خيرا محضا .

ويطلق « كلارك » على مجموعة العلاقات والنسب بين الأشياء اسم « الحقيقة » ويقول إنها أزلية كعلم الله نفسه . فبمقتضى هذه العلاقات والنسب يحصل الالتئام أو التنافر الآنفا الذكر، وبمقتضاها تختار الارادة الألهية ، ويجب أن تختار الادارة البشرية

فالفعل الانسانى خير فى نظر « كلارك » إذا أتى مطابقا لما يعده العقل علاقة حقيقية بين الأشياء ، وشر إذا لم يأت مطابقا لهذه العلاقة . ويلزم من هذا الرأى أن الانسان يستحيل عليه أن يأتى الشر اذا علم بطريق العقل البحت المجرد عن الشهوة العلاقة الحقيقية بين الأشياء ، كما أنه يستحيل على العقل البحت أن يقبل تغير العلاقات بين الاعداد أو تغير الخواص الهندسية للأشكال ومذهب « كلارك » من هذه الناحية لاشك ترجيع لصوت « سقراط » الذى كان يقول بوحدة الفضيلة والمعرفه ، ولكنه من ناحية أخرى متأثر بفلسفة الرواقيين ورأيهم فى القانون الطبيعى والأخلاقى ، غير أن مذهبه يتميز عن مذهبهم بصبغته الدينية . وليس غريبا أن يوضح « كلارك » المسائل الفلسفية الأخلاقية بأساليب رياضية فان هذه كانت سنة الفلاسفة فى أواخر القرن السابع عشر وكل القرن الثامن عشر

هذا هو ملخص المذهب الأخلاقى الذى بدأه « كلارك » والذى نما وتطور من بعده وعرف بالمذهب العقلى .

نقد هذا المذهب

يتكلم « كلارك » عن العلاقات الحقيقية بين الأشياء ولكن أنى لنا معرفة العلاقات الحقيقية من غير الحقيقية ؟ بل أنى لنا أن نعرف أن ادراكنا

للأشياء أو للنسب التى بينها ادراك عقلى بحت أو أنه متأثر إلى حدما بأحوالنا الوجدانية ؟ هب إن فلانا من الناس دس إلى آخر سما يقصد به قتله، وأن طبيبا أعطى مريضا دواء يريد بذلك شفاءه من مرضه : ألا يدرك العقل العلاقة التى بين السم والأثر الذى يحتمل أن يحدثه فى جسم متناوله بنفس الطريقة التى يدرك بها العلاقة بين الدواء والأثر الذى يحتمل أن يحدثه فى جسم متناوله : أى هاتين العلاقتين حقيقية وأيهما غير حقيقية ؟ ولم نسم أحد الفعلين خيرا والآخر شرا أليس ذلك لأننا نقيس الأفعال بمستوى أخلاقى خاص (أو بمثل أعلى) لا لأننا ندرك العلاقة بين الأفعال ادراكا عقليا مجردا ؟

ثانيا : يظهر أن العقل وحده ليس العامل فى اختيار الأفعال، وأنه ليس فى استطاعته وحده أن يفرق بين علاقة وعلاقة الا إذا استند الى شىء آخر قانون أو عرف أو عاطفة خلقية . وليس فى استطاعته وحده أن يدرك العلاقات بين الأشياء ادراكا يظهر له فيه ناحية الخير أو الشر ، بل ان الخير أو الشر أمران يقاسان بمستوى آخر غير مجرد العقل .

ثالثا : « لكلارك » ان يقول أن العناية الالهية تفعل ما تفعل بمقتضى علم أزلى بالعلاقات التى بين الاشياء تريد بذلك اسعاد الكون بأجمعه ، ولكن ليس له أن يطالب الجنس البشرى أن يعمل بمقتضى هذه القاعدة .

رابعا : أن مذهبه يمكن تطبيقه الى حد ما على القوانين الطبيعة لأنها تشرح ما هو كائن بالفعل، لا على القوانين الخلقية التى تقول بما ينبغى أن يكون لأن الأوامر والنواهى الأخلاقية تقول « افعل كذا » ولا « تفعل كذا » وهذه لا تعبر عن حقائق ولا تشرح علاقة موجودة بالفعل كما هو الحال فى

القوانين الطبيعية

خامسا : يقول كلارك ان فعل الشر انكار عملي لحقيقة ثابتة أو لنسبة ثابتة بين الاشياء،فالكذب مثلا هوانكار فعلي لحقيقة ثابتةواقعة ، والسرقة معناها انكار بالفعل لحقيقة واقعة كذلك ، وهي ان الشيء « المسروق » ملك لفلان من الناس ـ وقد يكون هذا كذلك، ولكنه لا يبين لنا السبيل الى معرفة الحقائق التي يعد انكارها بالفعل شرا ـ فقد يخطيء الانسان فى تفكيره المنطقى أو الرياضى وهو بهذا ينكر انكارا فعليا قوانين المنطق والرياضة ومع ذلك فلا يسمى خطأه شرا . فيجب إذا أن تتوفر صفات خاصة تميز طائفة من الحقائق يعد انكارها الفعلى شرا ، ولم يذكر كلارك ولا أتباعه مثل هذه الصفات .

رأي بطلر (توفى سنة ١٧٥٢)

قد ذكرنا بعض الشيء عن هذا الأخلاقى الكبير فى كلامنا عن الضمير والنظريات الأخلاقيه فيه،والان نزيد على ماذكرنا شرحا لمذهبه الذوقى لعلاقته بما نحن بصدده

كان بطلر فى فلسفته الأخلاقيه تحت تأثير « شافتزبرى » « وكلارك » ، وقد تبع الأول فى نظريته فى الانسان وأنه مخلوق غائى ، وأن الطبيعة الانسانية يجب أن ينظر إليها كوحدة غير منفصلة الأجزاء وكوحدة منظمه . إلا أن بطلر كان أدق من سلفه فى بحثه هذا الموضوع من الناحية الفلسفية ـ وهو يمتاز عنه بوضوح عبارته وسلاسة أسلوبه

أن الطبيعة الانسانية الكاملة فى نظر بطلر هي مصدر الأفعال الخيرة

ومصدر السعادة الانسانية كلهافالخير كل الخير فى اتباعها والشر كل الشر فى عصيانها إلا أننا يجب علينا أن نفهم بالضبط مايقصده بطلر من الطبيعة الانسانية الكاملة إذا أردنا ألا نخطى غرضه وفهم مذهبه . يتكلم بطلر عن الرجل الكامل وعن المثل الأعلى للطبيعة الأنسانية الكاملة ويشبهها بآلة صناعية أحكم تركيبها بحيث أصبحت تؤدى وظيفتها خير الأداء ، إلا أن فى تشبيهه هذا نوعا من الغموض لأننا قد ندرك المثل الأعلى لآلة من الآلات فنقيس كمالها بمقياس ثابت هو تحقيق الغرض الذى صنعت من أجله ؛ أما الانسان فلا ندرى الغاية التى من أجلها خلق أو لأجلها يسمى (هذا على افتراض أنه مخلوق غائى) : وقد شعر بطلر نفسه بهذه الصعوبة فلم يضع حدا أعلى للكمال الانسانى ولا حدا أدنى للنقص الانسانى، بل ترك الأمر غامضا مبهما فقال إن الانسان الكامل أو الطبيعة الانسانية الكاملة هى التى التأمت عناصرها وساد فيها الاتزان والانسجام بين العوامل المختلفة التى هى أساس أفعالها . أما العوامل فهى فى نظره أربعة :

(١) الطبائع الأولية النزوعية والشهوات ، مثل الجوع والعطش والغضب والانتقام والحسد والعطف على الضعيف والصغير وما إلى ذلك :

(٢) الأنانية أو ما يسميه هو حب النفس ، وهى القوة التى تدفع بنا إلى الحصول على سعادتنا الشخصية فى جميع أطوار حياتنا ، وهو يفرق بين حب النفس بهذا المعنى وبقية الغرائز الشخصية كغريزة المحافظة على النفس، وغريزة حب التملك وغيرها . ويقول إن «حب النفس» مبدأ عقلى (لا غرزى) يسعى إلى تحقيق لذة عامة يظهر أثرها فى الحياة الفردية جميعها ، أما الغرائز الشخصية وغير الشخصية فتعلقاتها خاصة ، واللذات التى ترمى إلى تحقيقها محدودة مقيدة

بزمن معين . وهو فى هذا يخالف ماسبقه من المفكرين الذين اعتبروا الأنانية غريزة من الغرائز

(٣) الاحسان وهو القوة التى تدفعنا الى تحقيق سعادة الغير والسعى وراءها أين كانت وبدون تحيز وهو يعد الاحسان كذلك مبدأ عقليا،ويفرق بينه وبين غريزة العطف التى أشرنا اليها وفى هذا أيضا يخالف بطلر رأى من تقدمه ممن اعتبروا الاحسان غريزة أولية

(٤) الضمير وهو أكبر السلطات العقلية الانسانية والحاكم عليها جميعها ومبدأ المبادىء فله يخضع (أو يجب أن يخضع) مبدأ الأنانية والاحسان والطبائع الاولية النزوعية بجميع أنواعها وللضمير عنده ناحيتان:ـ

(١) ناحية المعرفة إذ به (وبه وحده) يستطيع الانسان أن يدرك الافعال والاخلاق والاغراض والغايات ويحكم عليها بالخير أو الشر ،بالحسن أو القبح ، بالصواب أو الخطأ . ومن هذه الناحية ينظر بطلر الى الضمير نظرة كانت الى القوة الناطقة المجردة فى الانسان . فنحن لانصف الفعل بانه خير أو صواب أو حسن لمجرد مايجاب لنا من لذة ، ولا نصفه بأنه شر أو خطأ أو قبيح لمجرد ما يجر علينا من ألم ، لاننا كثيرا مانسر لفعل ساقته الظروف لجلب لنا لذة ونتألم من آخر ساقه سوء الحظ فأنزل بنا ألما ، من غير أن يتحرك الضمير فينا فيحكم بحسن الاول أو خيره أو صوابه، وبقبح الثانى أو شره أو خطئه. بل إننا نصف الفعل بالخير أو الشر ، بالحس أو القبح ، بالصواب أو الخطأ، لأننا ندرك فيه معنى آخر غير اللذة أو الألم ، وذلك المعنى هو أن الفعل يلتئم أو لايلتئم مع روح الواجب الذى يوحى به الضمير . والعقل يدرك بطريق الذوق علاقة

منطقية بين الخير واللذة وبين الشر والألم، أى أنه يدرك بالذوق معنى الجزاء ومعنى الثواب والعقاب . فمنطق العقل يقضى أن صاحب الخير يجب أن يكون حظه السعادة (اللذة) وصاحب الشر يجب أن يكون نصيبه الألم ؛ والثواب من مصادر اللذة، كما أن العقاب من مصادر الألم .

(٢) الناحية الثانية للضمير هى ناحية السلطة ؛ وسلطة الضمير عند بطلر أعلى السلطات لأنها السلطة التى تحكم على الأفعال بالخير والشر ، وهى القوة الآمرة بما تراه خيرا وواجبا، والناهية عما تراه شرا ومخالفا للواجب ؛ وهى السلطة التى لا تخطىء فى الحكم ولا تضل، ولو تركت هى ونفسها لحكمت العالم أجمع .

ولما كان الضمير فى نظر « بطلر » قوة عقلية وكان « حب النفس » والاحسان مظهرين لقوتين عقليتين كذلك ، قال إن الفرق بين هذه القوى الثلاثة فرق فى الدرجة لا فى النوع، فالذى يميز الضمير عن القوتين الأخريين هو قوته وسيطرته عليهما وعلى باقى القوى العقليه والبدنية الأخرى ؛ وهو أيضا الحكم الذى يفصل فى الخصومات التى تحدث بين دافع حب النفس ودافع الاحسان إذا تعادلت قوتهما .

هذا بالاختصار مذهب « بطلر » فى الأخلاق وهو كما ترى يكون حلقة الاتصال بين نواة المذهب العقلى التى بذرها « كدويرث » « وكلارك » والتى أينعت وأثمرت فى فلسفة كانت الخلقية كما سيأتى ذكره . وقبل أن نختتم القول فى مذهب هذا الفيلسوف لابد لنا من ذكر الملاحظتين الآتيتين :—

(١) إن الضمير الذى يتكلم عنه «بطلر» فيه شىء من الغموض والابهام لأنه ينظر اليه من جهة نظرة العقليين كقوة تدرك بطبيعتها وبطريق الذوق مواطن الخير والشر فى الأفعال — ويعتبره من جهة أخرى مصدر السلطات التى تملى بالواجب وتخضع لنفسها جميع المبادىء الأخرى ، ولكنه فى الوقت نفسه لا يفرق بينه وبين قوتين أخريين (يعترف بأنهما عقليتان كذلك) إلا فى الدرجة . فنحن لا ندرى اذا ماذا يقصد بطلر بالضمير أهو القوة الناطقة فى الانسان (العقل الانسانى بأ كمله) الذى به تدرك الأحكام البديهية الأولية أياً كان نوعها رياضية أو منطقية أو أخلاقية ؟ واذا كان كذلك فلم نعده مبدأ للأفعال الأخلاقية فحسب ؟ واذا كان الضمير احدى القوى العقلية (وهذا يقوله بطلر) فكيف يتسنى لنا أن نفرق بينه وبين هاتين القوتين الأخريين بقياس قوته الى قوتهما ، ونحن نعلم ان القوة أمر نسبى اعتبارى محض . ألا يحتمل ان تتغلب احدى هاتين القوتين على الضمير فتخضعه اليها وتفوز هى كما هو الحال فى كثير من الأحوال ؟

(٢) إن رأى «بطلر» فى الضمير ليس له معنى إلا اذا افترضنا أن ضمائر الأفراد كلها تشترك فى أحكامها وفيما تعده خيرا من الأفعال أو شرا وفيما تعده واجبا فما يقضى به ضمير فلان من الناس يجب أن يقضى به ضمير الآخر . هب أننا استثنينا من المجموعة الانسانية الأطفال والمعتوهين والمجانين ومن على شاكلتهم ، هل يحق لنا أن نقول بعد ذلك بأن ضمائر من بقى منهم سواء ؟ أليس اختلاف الناس فى ضمائرهم وما تقضى بها هذه الضمائر أمراً لا يقبل

النكران ؟ إن من الواضح الجلى أن الغرض الذى يبنى عليه « بطلر » مذهبه ليس من الأمور البديهية التى يسلم بها العقل ضرورة ، بل هو فرض يحتاج إلى البرهان والتعليل ويقبل الجدل والمناقشة ، بل ويقبل الأفكار والرفض التام .

مذهب عمانويل كانت (ولد سنة ١٧٢٤ وتوفى سنة ١٨٠٤)

لا يعتقد كانت أن المبادىء الخلقية يمكن استنتاجها من المشاهدات والتجارب أو الاعتماد فيها على مباحث علم النفس ونتائجه، بل يقول انها وليدة العقل والنظر البحت وهذه نقطة أساسية تفرق بين مذهبه ومذهب الذين يستندون فى نظرياتهم الأخلاقية الى حالات وجدانية خاصة فى النفس، وذلك كاتباع مذاهب السعادة واللذة، والقائلين بالعاطفة الخلقية وغيرهم ، ومن أجل هذا أيضا يستسلم كانت فى نظرياته الاخلاقية للمنطق الصرف ؛ فتأتى نتائج ابحاثه نظرية شكلية بحتة لاعلاقة لها فى غالب الأحيان بالأخلاق الانسانية، ولا بما فى طوق البشر تحت ظروفهم العادية أن يفعلوه، وسيتبين كل هذا فى خلال شرح مذهبه

معنى الخير عند كانت

يعتبر « كانت » الخير كشىء له قيمة ذاتية فى نفسه لا لسبب زائد على نفسه ولا لظروف خاصة أحاطت به، ولا لأنه واسطة للحصول على شىء آخر هو خير فى ذاته : فكل شىء نسميه خيرا لأنه واسطة للحصول على شىء آخر لا يسميه « كانت » خيرا فى ذاته بل أقصى ما يجب أن نسميه هو أنه آلة للحصول على الخير فى ذاته ؛ وهو يضرب لنا أمثلة عديدة لهذا النوع من الخير مثل الشجاعة .

والذكاء والقوة والسعادة والصيت وما إلى ذلك،ويعتبرها كلها آلات ووسائل تستخدمها الارادة الخيرة للحصول على غاياتها .

والقاعدة الاساسية التي يبنى عليها كانت مذهبه الأخلاقى هى « أن الارادة الخيرة وحدها هي كل ماله قيمة فى ذاته،وأنها وحدها هي الخير غير المشروط» أي الخير الذى لا يصح لنا أن نحده أو نقيده،أو نعتبره بأى معنى أداة لتحصيل غاية هي خير فى ذاتها . فخيرية الارادة الخيرة إذا لا تتوقف على الغاية التي تتجه إليها ، ولا تقاس قيمتها بقيمة هـذه الغاية أو نتائجها ، فهى لا تقاس بقيمة الأفعال الصادرة عنها ولا بقيمة ماتحدثه هذه الأفعال من أثر ولا بقدرتها على تحصيل ماترمى اليه ، بل تنحصر خيريتها فى مجرد اختيارها ، وفى هـذا الاختيار وحـده قيمتها المطلقة وقدرها . قد تعمل الظروف وقـد تعمل الطبيعة على عكس ماترمى اليه الارادة الخيرة فتحول بينها وبين أمانيها ، وتظل بالرغم من كل مجهود وكل عزيمة صادقة — تحول بينها وبين مطالبها الحوائل ، ولـكنها مع ذلك تبقى « كالجوهرة اللألاءة التى تلمع فى ضوء نفسها كشىء له قيمته الـكاملة فى ذاته»

والارادة الحرة الخيرة فى نظر « كانت » هى السلطة التى توحى بالواجب لأن الخير موجه دائما نحو تحقيق الواجب،والباعث عليه هو الواجب . والواجب عنده معنى أولى بديهى ينبغى للأخلاق أن يبدأ به ،فكذا من الأفعال خير أوحسن معناه أنه مطابق للواجب الذى توحى به الارادة الخيرة . وهنا يختلف كانت عن كل من اسبنوزا «وهيوم» اللذين يعتبران الخير ــ أى مفهوم

الخير — مبدأ أوليا بسيطا تنبنى عليه الأخلاق ويقيسان حسن الأفعال وقبحها بما ينتج عنهما من خير أو شر .

يقول « كانت » ليس هناك من شىء فى العالم ، ولا خارجه هو خير على الاطلاق أى من غير ما تحديد ومن غير ما سبب زائد على نفسه سوى الارادة الخيرة ، فليس هناك من خير فى أنواع السعادات واللذات التى وهبنا الله اياها أو سهل لنا الحصول عليها الاجتماع الا اذا اتبعنا فى التمتع بها طريق الصواب (طريق الارادة الخيرة) بل الشر كل الشر إذا لم نهتد بهدى الارادة فى التمتع بملاذ هذه الحياة وقوى الطبيعة . فالمواهب العقليه والحكمة ونحوها أنواع من الخير — لا لذاتها — بل لاننا نستطيع أن نحقق بواسطتها غرضا اسمى منها ذلك الغرض هو خيرية الارادة

كيف تختار الارادة الخيره ؟

يقول كانت أن كل الرغبات فى المادية والنزعات ترجع جميعها الى أصلين هامين هما لها كالدعامة أو الأساس — وهذان الاصلان هما اللذة والألم : فنحن نرغب فى كذا من الأفعال لأنها تجلب لنا لذة ونرغب عن كذا لأنها تجلب ألما وفى هذا القدر نجد كانت متأثرا بمذهب « بنثام » فى الأخلاق كما تأثرت فلسفته العامة بمذهب « التجريبيين » من الانجليز ؛ غير أنه يزيد على ذلك بقوله إننا لا نستطيع الوصول إلى الأحكام الأخلاقية العامة من مجرد معرفتنا بالنزعات والرغبات التى أساسها التجربة المنصبغة بصبغة اللذة أو الألم ، لأننا بذلك نكون قد أغفلنا العقل ووظيفته الهامة فى الاختيار ؛ لذلك شرع كانت فى البحث عن منزلة العقل فى العالم الخلقى فقال : إن الارادة بين عاملين — عامل عقلى بديهى

وعامل نزوعي حيواني — وبعبارة أخرى النفس نفسان: نفس شهوية حيوانية ونفس ناطقة — والارادة الحرة حكم بينهما . وتتجلى خيرية الارادة فى طريقة اختيارها وحكمها بين هاتين القاعدتين أو هاتين النفسين ؛ فخيريتها محصورة فى اختيارها وحكمها لا غير .

ويضع « كانت » حدا فاصلا بين الارادة الحقة ومجرد الرغبه ؛ لأن الأولى من مظاهر النفس الناطقة، والثانية من فعل النفس الحيوانية ، ولأن الأولى يحركها الشعور بالواجب الذى ينبعث فى ذاتها، والثانية يحركها اللذة أو الألم — فالدافع عن الرغبات اذا هو اللذة والألم لا غير ؛ والدافع الى الأفعال الارادية بمعناها الحقيقى هو تلك السلطة التى هى من مظاهر النفس الناطقة، أو هو ذلك الأمر البديهى الذوقى الذى يسميه « كانت » بالأمر المطلق الذى سنتكلم عليه فيما بعد .

لهذا يعتقد « كانت » أن كل إنسان بماله من طبيعة النطق مشرع يوحى إليه عقله الفطرى قوانين سلوكه ، ولكنه يعتقد فى الوقت نفسه أن الانسان أيضا بماله من طبيعته الحيوانية له رغبات ونزعات ترمى إلى تحقيق غايات معينة . فللانسان اذن جهتان تختلف كل منهما عن الأخرى كل الاختلاف ولولا وجود الطبيعة الحيوانية فى الانسان لبلغ مبلغ الملائكة فى كمال سلوكه واختياره .

لهذا يفرق « كانت » بين نوعين من الارادة : الارادة بمعناها العادى والارادة المقدسة، ويقول إن الاولى لا تخلو من التأثر إلى حد ما بالنزعات والشهوات والمغريات ؛

أما الثانية فهى الارادة الخيرة بمعناها الكامل وهى الارادة المنزهة عن كل تأثر بأى عامل سوى المبادىء الخيرة القوية ، وهى من صفات الله تعالى وحده،وربما خص بها الملائكة وبعض الكاملين من الناس .

ولكن ما معنى قول « كانت » إن كل إنسان مشرع لنفسه أو إن كل إرادة حرة تحمل معها قوانينها ؟ يجيب « كانت » على هذا السؤال بقوله لكى تكون الارادة مشرعة لنفسها يجب أن تكون حرة بالمعنى الكامل للحرية أى حرة إيجابا وسلبا ، فيكون لها مطلق الاختيار لايقف فى سبيلها من العقبات ما يمنع من هذا الاختيار . وما يسميه «كانت» بالعقل العملى ليس سوى التفكير الحر الذى ينبعث من اعماق النفس الناطقة والعمل بمقتضاه .

اذا فالحرية فى مذهب (كانت) هى أساس الأفعال الخلقية ؛ وبالحرية هنا يقصد التحرر من أواصر الارتباط بين المادة (الجسم) والنفس (الناطقة) وهذا يقتضى افتراض وجود نفس مستقلة عن الجسم لها قوانينها وأحكامها أى افتراض وجود نفس لا ترتبط ـ بما تعهده من الظواهر الجسمانية ولا تتقيد بعلاقات أو ملابسات زمانية أو مكانية .

وعلى هذا بنى كانت مذهبه الأخلاقى المتافيزيقى ففرض وجود عالمين : عالم المادة الذى منه أجسامنا ، وعالم المعانى الذى منه أرواحنا أو نفوسنا الناطقة ؛ فمن الأول تأتى النزعات والرغبات والشهوات والغرائز،ومن الثانى تأتى الأوامر المطلقة وفيه تعمل الارادة الحرة

معنى الواجب فى مذهب كانت

الواجب فى نظر كانت هو كل فعل ضرورى يحتمه ويدفع اليه مبدأ أولى

بديهى ؛ وهو صدى السلطة أو القانون الذى تملى به النفس الناطقة بفضل نطقها لاغير ؛ وليس أمرا مستمدا من سلطة خارجة عن النفس . فالارادة الخيرة إذا تحمل معها قوانينها، ولا تستند فى فعلها الى قوانين أخرى اجتماعية أوحكومية أو عرفية ؛ لأن مثل هذه القوانين لاتصلح فى نظر « كانت » أن تكون قواعد أخلاقية عامة لسببين : الأول انها قواعد مستمدة من التجارب وليس لأى قاعدة مستمدة من التجارب العمومية التى للقواعد العقلية الأولية ، ثانيا انها قوانين شرطية محوطة بحدود وظروف فهى تأمر بالفعل تحت ظروف وشروط خاصة ؛ أما قوانين الارادة الحرة فمطلقة لاتعرف شرطا ولا زمانا ولا مكانا ولا فردا دون فرد ولا جماعة دون جماعة، ولو تبعت الارادة القوانين التجريبية المحدودة لصارت محدودة كذلك ، وهذا يناقض تعريفها الذى أسلفناه

فقانون الارادة الخيرة الحرة إذا والواجب شىء واحد فى نظر « كانت » والارادة الخيرة هى ماعملت بمقتضى ما يوحى به العقل (أو النفس الناطقة) والارادة الشريرة هى ماخضعت للميول والأهواء

مايسميه « كانت » بالأمر المطلق

تقدم أن الحكم الأخلاقى فى نظر « كانت » هو القانون الذى يمليه العقل على نفسه ولا تمليه عليه سلطة خارجية ؛ وهو يستند الى قاعدة أو مبدأ بديهى أولى — وتقدم أيضا ان « كانت » يسمى مثل هذا القانون «بالأمر المطلق» ولنشرح الآن مايقصده هذا الفيلسوف من هذه العبارة. يضع (كانت) الامر المطلق فى الصيغة الآتية (ليكن فعلك الاخلاقى صادرا عن مبدأ تريد تعميمه

بحيث يصبح قانونا عاما يسير عليه جميع الناس،فاذا اعتبرنا الاخبار بالصدق مثلا قاعدة أو مبدأ أوليا بديهيا توحي به النفس الناطقة من تلقاء نفسها — ثم إذا لم نجد تناقضا من رغبتنا الحقة في أن يصبح الاخبار بالصدق قانونا عاما يسير عليه جميع الناس — كان لزاما علينا أن نعتبر الاخبار بالصدق (أمرا مطلقا) أو قانونا أخلاقيا في نظر كانت،فالسرقة والانتحار وخلف الوعد مثلا لا تصلح أن تكون قواعد أو قوانين أخلاقية لأننا لا يمكننا ارادة تعميمها بحيث تصبح قوانين يسير عليها الجميع،ولأنها اذا عممت تناقض مبادىء أو قوانين أخرى ؛ فتعميم السرقة مثلا وجعلها قانونا للجميع يناقض قانون الملكية ؛ وهو قانون يقضي بصحته البديهة والذوق . فكل ما استند إلى مبدأ أولى بديهي وأمكن ارادة تعميمه فهو قانون أخلاقي،وهو خير بقطع النظر عما عساه يتبعه من النتائج . وكل مالا يستند الى مبدأ أولى بديهي أولا يكون إرادة تعميمه فلا يصلح أن يكون قانونا أخلاقيا ، وهو شر بقطع النظر عما يتبعه من النتائج . فأخبارك بالصدق لاحبا في الصدق نفسه ولا اتباعا لمبدأ بديهي ذوقي يقضي بصحته عقلك ، بل لكي تجني من وراء ذلك ثمرة وقتية كأن تخلص صديقا لك من مهلكة يوشك أن يقع فيها ، ليس فعلا أخلاقيا خيرا ، وأخبارك بالكذب كي تخلص ذلك الصديق من مهلكة فعل شر قبيح

وظاهر من هذا ان (كانت) لا يعتبر كل فعل أخلاقي على حدة ، ولا ينظر الى الظروف المحيطة بالافعال ولكنه يطبق قانونه العام على كل فعل يراد معرفة خيريته أو شريته ، فهو لا يسأل نفسه عما إذا كان الأخبار بالكذب في بعض الحالات خيرا أولا ، بل يطبق بطريقة شكلية محضة هذا القانون، وهو

«هل نستطيع أن نعمم مبدأ الأخبار بالكذب بحيث يصبح قاعدة يسير عليها جميع الناس» ؟

وحيث أن الجواب بالسلب يقول «كانت» إن الأخبار بالكذب في كل حالاته رذيلة وشر. فقانون «كانت» لا يعرف الجزئيات ولا الظروف الخاصة ولا يبحث ما يحتوى عليه الفعل الأخلاقى ولا نتائجه ؛ ولكنه يبحث عن الفعل من جهته الشكلية الصورية لا غير. لذلك كانت قوانينه أشبه بقوانين المنطق الشكلى التى يجب أن يسلم العقل بصحتها، بقطع النظر عما تطبق عليه فى العالم الخارجى، والتى لا تضيرها إذا لم تطبق مطلقا على شىء فى العالم الخارجى أو إنها بالفعل طبقت فناقضت العالم الخارجى. وواضح أيضا أن كانت يستعمل قانونه هذا فى معناه السلبى ؛ إذ بمثل هذا القانون يمكننا أن نعرف الرذائل وهى الأمور التى لا نستطيع أن نريد تعميمها ؛ ولكننا لا يمكننا أن نعرف به الفضائل لأن من الصعب تصور مبدأ (يقضى به العقل المجرد) نستطيع أن نرغب رغبة صادقة فى تعميمه بحيث يصبح قانونا عاما لجميع الأفراد وجميع الأمم بل وجميع الكائنات الناطقة!.

فمذهب «كانت» مذهب عقلى صورى محض لا دخل للعرف ولا للتقاليد فيه لا، بل إن «كانت» نفسه يحمل على المذاهب الأخلاقية الأخرى لأنها تستند إلى التقاليد وإلى قواعد ليست فى ذاتها أولية وليست فى ذاتها خيرة، وذلك مثل المذاهب التى تتخذ أساسا لها اللذة أو السعادة أو الكمال أو الخوف من الله أو نحو ذلك.

بقى علينا أن نذكر قاعدة أخرى هامة فى مذهب كانت الأخلاقى

يقول هذا الفيلسوف إن الأفعال الأخلاقية إنما كان لها مكانتها وخطرها من بين سائر الأفعال لأنها موجهة نحو الانسانية ؛ أى إنها تشرح العلاقة بين انسان وانسان أو بين انسان وبقية أفراد المجموعة البشرية . لذلك يجب فى اختيارنا للأفعال أن ننظر إلى الانسانية كغاية فى نفسها لا كوسيلة لتحقيق غرض من أغراضنا ، فلا يجب أن ننظر الجندى كمجرد آلة للدفاع عن وطنه أو الطبيب كمجرد آلة لمعالجة المرضى ، أو الخادم كمجرد آلة لتنظيف البيت ، وقس على ذلك نعم قد ينظر الجندى أو الطبيب أو الخادم إلى نفسه هذه النظرة ، ولكن ليس لنا أن نعاملهم على أساس هذه القاعدة فتختار من الأفعال ازاءهم ما يتفق وروح هذ المبدأ . بل يجب أن ننظر إلى الانسانية فى كل فرد ونعتبرها غاية فى نفسها كشىء له قيمته ومنزلته الخاصة . فلا يجب أن نزج بالجندى فى الحرب لمجرد حمايتنا من غير مبالاة بحياته هو ، أو نعامل الخادم كما لو كان آلة خلقت لتنظيف منازلنا من غير مبالاة أو مراعاة للطبيعة البشرية فيه .

هذه صورة موجزة لمذهب (كانت) الذى يعد الغاية التى وصل اليها المذهب الذوقى الفلسفى بلا منازع — وهو لاشك مذهب فذ فيه من العمق فى التفكير والابتكار مافيه ، إلا أنه — بالرغم من روعة ظاهره — مذهب أبعد مايكون عن الحياة العملية ؛ بل هو مذهب يستحيل أن يتحقق فى عالم كعالمنا . لذلك سنتناول بالنقد نقطه الأساسية لكى نظهر مواطن الضعف أو التناقض فيها وقبل البدأ فى هذا يجدر بنا أن نلخص مذهب الفيلسوف فى القضايا الآتية : —

(١) لا يوجد شيء له قيمة فى ذاته سوى الارادة الخيرة وكل ماعداها كاللذة أو السعادة أو الفضيلة : أو الكمال فوسائل لها .

(٢) الارادة الخيرة أرادة من عادتها ومن طبيعتها أن تريد الخير لأنها من مظاهر النفس الناطقة ومن طبيعة هذه النفس معرفة الخير وأرادته .

(٣) إن حسن الأفعال الأخلاقية أو قبحها يتوقفان على الوازع الى الفعل لا على نتيجته

(٤) الفعل الأخلاقى إما أن يستند إلى مبدأ بديهى أولى يعترف العقل بصحته ويريد إرادة صادقة أن يعمه بحيث يصير قانوناً للجميع، أو لا يستند إلى مبدأ هذه صفاته ؛ والأول حسن وخير والثانى قبيح وشر .

(٥) يجب أن يكون المبدأ الذى يستند اليه الفعل الخير ليس مبدأ عاما فقط، بل مبدأ عاما مطلقاً أى من غير ما شرط ولا قيد

(٦) الصفة الوحيدة التى يجب أن يتصف بها المبدأ الأخلاقى (أو القانون الأخلاقى) صفة شكلية صورية وهى أن الفرد يرضى هذا القانون لنفسه ولعامة البشر ، بل لعامة الكائنات الناطقة

(٧) إن السر فى خيرية الارادة هو وجود الحرية فيها بمعناها الكامل والحرية بمعناها الكامل من صفات النفس الناطقة فقط. وهذا يقتضى افتراض وجود نفس ناطقة مستقلة عن الجسم ووجود عالمين: عالم المادة أو الأجسام، وعالم الروح :

(٨) إن كل انسان مشرع لنفسه ولغيره

(٩) إن الانسانية يجب أن تعتبر غاية فى نفسها لا وسيلة لتحقيق أية غاية أخرى .

ونظرة عامة فى مذهب «كانت» كفيلة بأن ترينا أنه ومذهب النفعيين على طرفى نقيض ؛ اذ ينظر النفعيون الى الأفعال من جهة نتائجها وما تحدثه من أثر فى حياة المجتمع الانسانى . أما «كانت» فينظر الى الفعل الأخلاقى من جهة الوازع اليه والمبدأ الذى اليه يستند ، ويكل أمر النتائج الى الظروف الملائمة أو غير الملائمة . أما عما يسميه «كانت» بالأمر المطلق فنقول ان عدم التغيير بالزمان أو المكان أو أى حالة أو اعتبار خاص اخراج للأفعال الجزئية (التى ليس لها قيمة أخلاقية الا بالظروف المحيطة بها) عن دائرة الحكم الأخلاقى . وقد نقد كل من «هيجل» «وجون استيوارت ميل» مذهب «كانت» على أساس أنه جعل الأحكام الأخلاقية أحكاماً شكلية صورية أشبه بقضايا المنطق الشكلى والرياضة البحتة . أما «ميل» فقد استعاض عن «الأمر المطلق» الذى قال به «كانت» بالمنفعة العامة فبدلا من أن يقول: ليكن فعلك مستندا الى قاعدة أو مبدأ تريد تعميمه بحيث يصبح قانونا عاما لكل الناس. قال: ليكن فعلك موجهاً نحو تحصيل أكبر قسط من السعادة لأكبر عدد ممكن من بنى الانسان .

وقد تقدم أننا ذكرنا الصعوبة التى تعترض مذهب «كانت» وهى استحالة تعميم أى مبدأ أخلاقى تعميما مطلقا . فنحن لا نتصور أن يرغب أى فرد رغبة صادقة فى أن يعمم أى مبدأ أخلاقى بحيث يصبح قانونا لعامة البشر . هب أننا رغبنا رغبة صادقة فى تعميم مبدأ الصدق أو الوفاء بالوعد بحيث يصبحان قانونين لعامة الناس تحت كل ظرف وفى أى زمان ومكان : فهل يكون الاخبار بالصدق أو الوفاء بالوعد الذى يتوقف عليه حدوث جريمة محققة فضيلة ؟ وهب أن أحد الأشقياء أخذ على نفسه موثقا أن يقتل فلانا من الناس فى مقابل

أجر ما . فهل يجدر به والحالة هذه أن يبر بوعده وهلا يكون من الحكمة والفضيلة ألا يبر بوعده فيتجنب جريمة القتل التي هى شر من رذيلة خلف الوعد؟ وهب أن أحدا من الناس ممن يعنيك أمره مصاب بداء عضال يكاد يقضي على حياته ، وأن الطبيب أخبرك باسم هذا الداء هل يجدر بك إذا ماسألك المريض أن تخبره بالحقيقة فتضاعف عليه آلامه ، أو تقضى على البقية الباقية من أمله فى الشفاء ، وهل لا يكون من الحكمة بل من الفضيلة إذا اضطرك الأمر أن تخبره بعكس ما قال الطبيب ؟

أننا نستطيع أن نضرب الأمثلة العديدة التى توضح فساد هذه القاعدة وعدم صلاحيتها للحياة العملية . والسر فى فسادها وعدم صلاحيتها أن « كانت » لا يأبه بالأحوال الجزئية ولا يعمل لها حسابا ، نعم أن قاعدته أكثر قبولا إلى النفس اذا نظرنا اليها من الوجهة السلبية المحضة ، إذ بها يمكننا أن نختبر شرية الأفعال . فالخيانة مثلا رذيلة وشر لأنها لا يمكن أن تتخذ مبدأ عاما للجميع أو على الاقل لا يمكن أن يرغب أى فرد رغبة صادقة فى أنها تصبح مبدأ عاما للجميع ، فالسارق الذى يرضي لنفسه إغتصاب مال الغير لا يرغب فى تعميم مبدأ السرقة لأن فى تعميمها أخذا لماله هو بدون حق وهذا مالا يرضاه .

على أننا إذا سلمنا مع « كانت » بأن هناك بعض المبادىء والقونين الاخلاقية التى يمكن أن يراد تعميمها . ولو فرضنا جدلا معه أن كل أفراد الانسان متفقون على صحة هذه المبادىء ، هل نستطيع أن نقول كما قال « كانت » ان هذه المبادىء يمكن استنتاجها من معنى الانسان أو من مجرد مفهوم قوة النطق التى فيه ؟

وهل ليس ما يسميه « كانت » بالأمر المطلق أمرا نسبيا وأن ماهو أمر مطلق فى نظر فلان من الناس قد لا يعتبره كثيرون غيره أمرا مطلقا بالرغم من اتحادهم جميعا فى صفتى الانسانية والنطق ؟ وهل ليس فى بعض ما يعتبره بعض الناس أوامر مطلقة شيء من التناقض ؟ هب أن فلانا من الناس (يدين بمبدأ الأنانية كأمر بديهى أولى) يرغب رغبة صادقة فى تعميمه، أليس فى إرادته تعميم هذا المبدأ هدم للمبدأ نفسه ونقض له من أساسه ؛ لأن عمل كل فرد على جلب الخير لنفسه يعوق خير الآخرين ومصالحهم ؟

أن الامر المطلق الوحيد الذى لا يقبل استثناء أبدا فى نظرى والذى يصح أن يقول به « كانت » هو أفعل الخير أين كان موضعه، وفى أى زمان أو مكان وتحت أى ظرف من الظروف ؛ أما الأمر بالصدق أو الوفاء أو الاثرة أو الشجاعة وما الى ذلك، فأمر يحتمل أن يكون له استثناء بل استثناءات : ولكن هذا شيء ومذهب « كانت » شيء آخر .

أما مبدأ اعتبار الانسانية غاية فى نفسها لا وسيلة لتحقيق غاية أخرى فمبدأ نظرى شكلى أيضا ؛ لاننا لا نستطيع تطبيقه فى الحياة العملية التى من شأنها أن تعتبر الناس كوسائل أو آلات لتحقيق غايات خاصة . نحن بلا شك ننظر لانفسنا هذه النظرة وننظر إلى الغير كذلك ، ولا سبيل لنا الى تغيير هذا إلا بتغيير طبائعنا . نعم أن هذا المبدأ قاعدة سامية يجب أن نحافظ عليها ما استطعنا إلى ذلك سبيلا ؛ فيجب أن نقدر الانسانية ونعرف لها قيمتها ولا نضحى بها فى سبيل الحصول على غايات دنيئة لاتتفق مع شرفها .

والآن نختتم نقد مذهب « كانت » بذكر بعض الشيء عن معنى الحرية التى يتكلم عنها

الامر المطلق وليد العقل فى مذهب كانت والعقل هو المتسلط على الارادة ؛ أو بعبارة أخرى أن السلطة المهيمنة على الارادة هى سلطة القانون العقلى ، سلطة ما يسميه العقل واجبا وضروريا ولكن «كانت» يعترف ان الانسان لا يتبع فى جميع تصرفاته وأحواله العقل والمنطق بل هو (أحيانا عبد للغرائز تسيره النزعات الموروثة التى لا انفكاك له عنها . ولهذا اضطر «كانت» فى نهاية أمره الى القول بوجود نوعين من الجبر (اذا صح لنا أن نسمى ذلك جبرا) جبر من ناحية الحياة العقلية وجبر من ناحية الحياة المادية الطبيعية، فهو إذا يفرق (نظريا) بين نوعين من الارادة . النوع الذى تؤثر فيه الرغبات والشهوات، والنوع العقلى المحض الذى تتجلى فيه حرية الارادة ولكنه عمليا يخلط بين هذين المعنيين ويرجعهما الى معنى واحد لأنه يعتقد أنه ليس هناك إرادة حرة بالمعنى الكامل إلا الارادة الالهية المقدسة

وهو مع اعترافه بوجود العنصر الطبيعى المادى وتأثيره فى حياة الانسان الخلقية لا يزال يقول إن سلوك الانسان خاضع لخلقه ، وخلقه خاضع لارادته الحرة المطلقة التي هى فوق كل اعتبار زمانى أو مكانى ، والاعتبارات الزمانية والمكانية هى أساس القوانين الطبيعية المادية أو أساس القوانين العلية لا القوانين العقلية ، لذلك نجد فى كلام «كانت» هنا شيء من التناقض ، لأن فحواه أن الارادة الانسانية حرة بكل معانى الحرية وهى مع ذلك خاضعة لقوانين الطبيعة والمادة التي تلابسها .

على أننا يستحيل علينا أن نتصور أى فعل من الافعال (مهما بلغت درجة الحرية فيه) خاليا من كل اعتبار زمانى أو مكانى، أو بعبارة أخرى خاليا من كل إعتبار على والا فليس مثل هذا الفعل فعلا بشريا . والاخلاق علم يبحث عن الافعال البشرية .

